قاموس الفقہ

جلدِ سوم

قاموس الفقہ

جلد سوم

اردو زبان میں مرتب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلوپیڈیا، جس میں فقہی اصطلاحات، حروفِ تہجی کی ترتیب سے فقہی احکام حسبِ ضرورت احکام شریعت کی مصالح اور معاندین اسلام کے شبہات کے رد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کو اُن کے اصل مأخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اصولی مباحث پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ، دل آویز اسلوب اور عام فہم زبان۔

تالیف

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ——— قاموس الفقہ جلد سوم

تاریخ اشاعت ——— اگست ۲۰۰۷ء

باہتمام ———

کمپوزنگ ———

سرورق ———

مطبع ———

ناشر ——— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹرز د مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-2760374

فیکس: 021-2725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com



ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم جوناان کراچی۔ فون: 2018342
- قدیمی کتب خانہ، بالمقابل آرام باغ کراچی
- صدیقی ٹرسٹ، لسبیلہ چوک کراچی۔
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
- کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
- مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ
- ادارہ تالیفات اشرفیہ، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
- دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

Books Also Available in :
* United Kingdom
AL-FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester
LE5-3QG
* United States of America
ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
* South Africa
Madrasah Arabia Islamia
P.O. Box 9786
Azaadville 1750 South Africa
E-mail: darululum@webmail.co.za

فہرست مضامین

○ ○ ○ ○

پیش لفظ

''قاموس الفقہ''

ایک تاریخ ساز، علمی اور دینی عظیم نئی افادی خدمت!

''قرآن کریم'' دنیا اور آخرت کے فلاحی نظام کامل پر مشتمل، وہ جامع ترین ''متن'' ہے کہ جس کی شرح مستند، سنت رسول اللہ ﷺ ہے، پھر سنت رسول ﷺ آئین اسلامی کا ''دستوری متن'' بن جاتی ہے، جس کی شرح معتبر کا نام ''علم الفقہ'' ہے اور اس میں شارع علیہ السلام نے کتاب وسنت سے ماخوذ اُصولِ استنباط کے تحت ''اذن اجتہاد'' عطا فرما کر، قانون اسلامی کو وہ وسعتیں بخش دیں کہ جن سے تقریباً تمام اقوام عالم اس سے قبل یکسر نا آشنا تھیں، جس پر امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی فقہ حنفی کے مسائل اُصول پر مدون فرمودہ چھ معرکہ آراء کتب (جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، زیادات اور المبسوط) میں صرف ایک کتاب ''جامع صغیر'' پڑھ کر ایک یہودی عالم کا یہ قول: ''والفضل ما شهدت به الأعداء'' کے تحت شاہد عدل کی حیثیت رکھتا ہے کہ:

هذا كتاب محمدكم الأصغر ، فكيف كان كتاب محمدكم الأكبر

تدوین قانون اسلامی میں ''اذن اجتہاد'' کا ذریعہ، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ جیسے عمیق الایمان، عظیم الفکر اور وسیع العلم، صحابی رسول ﷺ، اس وقت بنے کہ جب ان کو نبی کریم ﷺ نے یمن کا گورنر بنا کر روانہ فرماتے وقت پوچھا کہ اے معاذ! تم پیش آمدہ مسائل ومقدمات میں فیصلے کیسے کروگے؟ انھوں نے جواباً عرض کیا کہ کتاب اللہ سے، آپ نے فرمایا: اگر اس میں راہ نہ ملے تو؟ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ ﷺ سے، فرمایا: اگر اس میں کسی نتیجے تک نہ پہنچ سکو تو؟ عرض کیا کہ: ''اجتهد برأي ولا آلو'' (پھر میں اجتہاد سے اپنی رائے قائم کروں گا، جس میں تا بحد امکان (اُصولِ کتاب وسنت کو ملحوظ رکھنے میں) کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔

اس جواب پر رسول اللہ ﷺ نے غیر معمولی مسرت وخوشی ظاہر فرما کر قانون اسلامی کے لئے وہ اجتہادی، اور استنباطی وسعتیں عطا فرمادیں کہ ان کے بغیر کوئی قانون، تہذیبی، تمدنی اور ایجادی ندرتوں، اور جدتوں پر مشتمل زبانوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

تدوین قانون میں کتاب وسنت کی عبارات، اشارات، دلالات اور اقتضاآت کو ملحوظ رکھ کر مجتہدانہ استنباط واستدلال کے ذریعہ قانونی دفعات کی تخریج کی یہ اجازت، انسانیت پر، اللہ رب العزت کا بواسطۂ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ ابدی احسان عظیم ہے کہ جو انسان کی تنوع اور ارتقاء پسند فطرت پر فرمایا گیا ہے جس نے قانون اسلامی کو، تہذیبی، تمدنی، معاشرتی، معیشتی کا انفرادی، اجتماعی اور بین

الاقوامی ارتباطی اُمور کے تمام دوائرِ حیات پر محیط بنا دیا ہے اور اسلام نے اپنے تمام قوانین، خواہ عقائد و عبادات سے متعلق ہوں، یا معاملات و عقوبات سے متعلق ہوں یا انفرادیت و اجتماعیت سے، ان سب کا محوری نقطۂ صحت، صرف اور صرف توحید ربانی کو قرار دیا ہے، اس لئے آغاز اسلام کے وقت مکہ کے شرک میں انتہائی غلو کے ماحول میں حق تعالیٰ نے "اِقرا باسم ربک الذی خلق خلق الانسان من عــلــق" کے ذریعہ توحید ربانی کی اس مشاہد حقیقت پر مبنی دلیل سے، نبی کریم ﷺ کو آغاز پیام رسائی پر مامور فرمایا، نتیجتاً شرک میں انتہائی شدت والے مشرکین نے "اَجعل الآلهة إلهاً واحداً" کہہ کر از راہ جہالت اظہار تعجب تو کیا، لیکن اللہ رب العزۃ کے لئے اس توحید مطلق کو کسی معقول دلیل یا بنیاد پر رد کرنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اسلام کی بے نہایت علمی وسعتوں کے اس عہد ابتدائی میں، سنت رسول اللہ سے، کتاب اللہ کی مرادات ربانی کے افہام و تفہیم میں انہماک نے اذہان و قلوب اہل علم پر علم تفسیر کو غالب رکھا، اور نتیجتاً اس علم عظیم نے بے شمار مراحل ارتقاء طے کئے، دشمنان اسلام نے سنت رسول اللہ کے ذریعہ اس تفسیری ارتقاء کو غیر معتبر بنا کر ختم کرنے کے لئے، اپنے خود ساختہ کلمات کاذبہ کو، حدیث رسول بنا کر پھیلانے میں اپنی تمام فریب کارانہ کوششوں کو بے دریغ استعمال کیا، اس فتنۂ عظیم کی سرکوبی کے لئے توفیق الٰہی، باکمال ارباب اخلاص محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح روایات حدیث کو ان خرافی موضوع روایات سے ممتاز کرنے کی جانب توجہ فرمائی، جس کے لئے کتاب و سنت کی روشنی میں جرح و تعدیل کے وہ حیرت ناک اُصول منضبط فرمائے کہ اس میزان پر اب موضوع روایات کا صحیح روایات میں خلط ملط کا امکان تقریباً معدوم ہو گیا ہے، محدثین کرام کی ان مساعی جمیلہ نے اس دوسرے دور میں "فن حدیث" کو اہل علم کی تمام تر توجہات کا مرکزی موضوع بنا دیا، جس کے نتیجے میں علم حدیث کی بے شمار فنی انواع کی تدوین سے، وہ ایک مستند فن عظیم بن کر انتہائی مقام رفعت پر پہنچ گیا۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی مستند علمی، اور دینی، ترقی پذیر، مصدریت ہی تھی کہ جو عرب و عجم کے غیر مسلموں کو، دین فطرت اسلام کی جانب کھینچنے کا زبردست وسیلہ بن گئی، لیکن غیر مستند مذاہب و ادیان کو چھوڑ کر مستند دین اسلام کے دائرے میں آنے والے افراد و طبقات، اپنے سابقہ ادیان کے غیر اسلامی عقائد و رسوم کے کچھ نہ کچھ افکار و خیالات لے کر اسلام میں داخل ہوئے، جن کی وجہ سے اسلامی عقائد توحید، رسالت، قیامت، اور بعث بعد الموت وغیرہ، اور اسلامی تعلیمات، عبادات و معاملات، تجارات اور عقود وغیرہ کے بارے میں عقلی شکوک و شبہات کا ایک وسیع جال بچھنا شروع ہو گیا۔

اس فتنے کے سد باب کے لئے مشیت ربانی نے حضرات فقہاء کرام کو علم عظیم عطا فرما کر موفق فرمایا اور انھوں نے کتاب و سنت سے ماخوذ ٹھوس اور ناقابل شکست دلائل و براہین کے ساتھ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط اسلامی نظام زندگی کو قانونی اور آئینی صورت میں تاریخ عالم پر پہلی بار مدون فرما کر ہمیشہ کے لئے اس فتنہ کو ختم فرما دیا۔

کتاب و سنت سے ان قانونی دفعات کے مدلل استنباط کے لئے جس عقل وقیع اور شعور وسیع کی ضرورت تھی اس سے حق تعالیٰ نے فقہاء کرام کو حصۂ وافر عطا فرمایا، لیکن عقل و شعور انسانی کو نکات، احتمالات اور حکم آفرینی کی جو صلاحیت قدرت فیاض نے عطا فرمائی ہے، اس کی بنیاد پر اختلاف آراء ایک ایسی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس سے فقہاء کرام بھی مستثنیٰ نہیں رہے، لیکن ان مخلصین کا یہ اختلاف

بجوائے روایت: ''اختلاف أمتی رحمة واسعة'' (میری اُمت کا اختلاف ایک وسیع علمی رحمت ہے)، اہل اسلام کے لئے علم کے وسیع ابواب رحمت کھلنے کا ذریعہ بن گیا۔

ماضی کے تفسیری اور حدیثی دور میں محور تبلیغ صرف دین منزل من اللہ رہا اور وہ اپنی کاملیت میں فطرت انسانی کے مطابق ہونے کے باوجود بایں معنی بالاتر اور بلند مقام تھا کہ عقل انسانی اس میں معرضانہ پیچ وخم نکالنے سے عاجز تھی، بخلاف اجتہاد کی راہ سے مستنبط قوانین کے کہ ان کے ماننے والوں کو، ان کے بارے میں تائیدی دلائل مہیا کرنے سے اور نہ ماننے والوں کو ان کے تردیدی دلائل پیدا کرنے سے دور رکھنا ممکن نہیں تھا، اس لئے عقلی اجتہاد سے مستنبط قوانین کے جن کا اصطلاحی نام ''علم فقہ'' ہے وہ محل خطا وصواب ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح تو ہوتا ہے، لیکن قابل تبلیغ قطعاً نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ قابل تبلیغ ہونے کا حق صرف دین منزل کا ہے کہ جو سراپا صواب ہی صواب ہوتا، اور محل خطا قطعاً نہیں ہوتا بصورتِ دیگر محتمل خطا اور غیر محتمل خطا دونوں کی تساوی لازم آئے گی، کہ جو نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً صحیح ہے۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی قابل ذکر ہے کہ تلقی بالقبول حاصل کرنے والے مذاہب فقہیہ کے متبعین نے بوجہ تقاضائے وقت یا بوجہ انحطاط علم، اپنے اپنے مذہب فقہی کو ترجیحی درجے میں رکھنے کے بجائے تبلیغی حیثیت دے کر، اس کو دین منزل کے ہم درجہ بنادیا ہے، جس کا طبعی نتیجہ صرف یہی نہیں ہوا کہ دین کی جانب وہ عوامی التفات جو اس کی تبلیغی حیثیت پر ہونا چاہئے تھا، وہ مذاہب فقہیہ کی طرف منتقل ہو گیا بلکہ یہ بھی ہوا کہ اس معکوس طرز عمل نے ملت میں دائرۂ اختلاف کو وسیع سے وسیع تر کردیا، پھر اس ناصواب طرز طریق نے قدم آگے بڑھایا تو مسلکی مکاتبِ فکر جو فقہی مذاہب سے مستفاد ہوتے ہیں، ان کو فقہی مذہب کا درجہ دے کر تبلیغی حیثیت دے دی گئی، نتیجتاً ان مسلکی مکاتبِ فکر کی کثرتِ تولید نے ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب اور ایک قبلہ رکھنے والی اُمت کا مزاج اتنا تفریقی بنادیا کہ وحدتِ اُمت ایک لفظ بے معنی بن کر رہ گیا، ان حالات نے حق تبلیغ کو صرف دین منزل کے لئے مختص کرنے کو اور مذاہب فقہیہ اور مسلکی مکاتب فکر یہ کو صرف ترجیحی حدود میں محدود کردینے کو وقت کی انتہائی اہم ضرورت بنادیا ہے۔

اس مقصد اہم کے لئے ''علم فقہ'' کی ترجیحی حیثیت کو عوامی سطح پر پوری قوت سے واضح کرنے کے لئے ہر ایک پر اہم ضرورت تھی کہ فقہاء کرام کی وضع کردہ فقہی اصطلاحات کی تدوین کی جائے، اس سے جہاں عظیم علمی مفاد اربابِ علم کے لئے متیقن ہے، وہیں اس سے یہ عظیم مفاد بھی بڑی حد تک متوقع ہے کہ فقہاء کرام کا مختلف الانواع مستنبطات کے لئے اصطلاحیں وضع کرنا بذات خود اس حقیقت کے انکشاف کا اہم ذریعہ بن جاتا ہے کہ مجتہد فیہ مسائل وقوانین، کتاب وسنت کی طرح حتمی اور قطعی نہیں، بلکہ محتمل خطاء وصواب ہیں، اس لئے ان کے بے شمار باہمی فروق کو واضح کرنے کے لئے مستقلاً کثیر التعداد اصطلاحات وضع کرنا ناگزیر بن گیا، پھر یہ کہ قرآن وحدیث کی حجیت وبرہانیت بایں معنی تشریعی ہے کہ وہ اپنی حجیت کے اثبات میں کسی مؤید کے ضرورت مند نہیں ہیں، بلکہ بذات خود حجت ہیں، بخلاف اجماع اور قیاس سے مدلل مسائل مجتہد فیہ کے کہ یہ دونوں بایں لحاظ تفریعی ہیں کہ ان کی حجیت کا اثبات کتاب وسنت کی تائید پر موقوف ہے، اس کے بغیر ان میں شان حجیت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

حاصل یہ کہ دین منزل حجتہ صحیحہ تشریعیہ پر مبنی ہیں اور اجتہادی فقہی مسائل، عمومی طور پر دلائل تفریعیہ پر دائر ہوتے ہیں، جن میں اختلاف ناگزیر ہے اور اس پر فقہاء کے باہمی استدلالی اور استنباطی اختلافات شاہد عدل ہیں۔

''قاموس الفقہ'' کی ضخیم مجلدات میں محترم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے غیر معمولی تعمق نظر اور وسعت مطالعہ کے بعد یہ قیمتی سرمایہ صرف ذوق تفقہ رکھنے والے علماء کرام ہی کے لئے نہیں، بلکہ مصنف محترم کی فنی مہارت نے عامۃ المسلمین کے لئے بھی اس ذخیرۂ ثمینہ کو اس لئے انتہائی اہم بنادیا کہ ایک طرف اس مؤقر کتاب سے مسائل و مصطلحاتِ فقہیہ سے بڑی واقفیت بھی حاصل ہوگی اور دوسری جانب ''دین منزل، فقہ مدون'' اور ''مسالک مروج'' کے مابین نگاہوں سے اوجھل ہوجانے والا صحیح اسلامی فرقِ مراتب کا دینی نقطۂ فکر ہی صرف روشن ہوکر سامنے نہیں آئے گا؛ بلکہ اُمید ہے کہ اس اہم ترین نقطۂ فکر کو زبردست ترویج و تقویت بھی اس مؤقر تصنیف کے ذریعہ انشاء اللہ تعالیٰ میسر آئے گی۔

دین، مذہب اور مسلک کے شرعی فرق کو واضح کرنے والی اصطلاحاتِ فقہیہ کے غیر مخدوم مگر اہم ترین موضوع تک مصنف محترم کی ذہنی رسائی اور پھر اس کے واقعی حق کی ادائیگی ''من یرد اللہ بہ خیراً یفقهه فی الدین'' کا مصداق نہ صرف قرار واقعی ہی ہے، بلکہ موضوع تصنیف اور نفس تصنیف کا ملہم من اللہ ہونا بھی یقینی محسوس ہوتا ہے۔

میں بصمیم قلب دُعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ تصنیف کو قبولیت عامہ اور مقبولیت تامہ عطا فرمانے کے ساتھ، صاحب تصنیف کے لئے ذخیرۂ آخرت فرمائے اور ملتِ اسلامیہ کو دین و دنیا کے تمام اُمور میں اسلام کے فرق مراتب کے بنیادی اُصول کو پوری اہمیت کے ساتھ سمجھنے کی توفیق ارزانی فرمائے۔

نثری تعبیر میں مذکورہ دُعائیں راقم الحروف کے قلم پر بے ساختہ صورتِ شعری اختیار کرگئیں جو قارئین کی ''آمین'' کے یقین پر نذر کی جارہی ہیں:

آفتابِ دین حق کی اے ضیاء علم و فن ! حق نے بخشا ہے تجھے اسلاف کا ذوقِ سخن
حق نما و حق نگر ہے، تیری تصنیف لطیف اس پر شاہد کل بنیں گے یہ زمین و یہ زمن
نغمۂ اخلاص سے باطل رہے گا سرنگوں
اس کے پشتیبان کتنے ہی بنیں گنگ و جمن

۱۴۲۳/۱/۱۶ھ
۲۰۰۲/۳/۳۱ء

محمد سالم
(مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند)

○○○○

ثَبات

ثابت قدمی کے معنی ہیں ، یوں تو ثابت قدمی کے بہت سے مواقع ہیں ،لیکن خصوصیت سے قرآن مجید میں اور کتب فقہ میں جہاد میں ثابت قدمی کا ذکر ملتا ہے،ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا أیها الذین أمنوا إذا لقیتم فئة فاثبتوا واذکروا الله کثیر العلکم تفلحون. (انفال-۴۵)

اے اہل ایمان! جس کسی فوج سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو ثابت قدم رہو اور خدا کو خوب یاد کرو، امید ہے کہ تم کامیابی سے ہم کنار ہو گے۔

قرآن مجید نے اس سلسلے میں اُصول یہ بتایا ہے کہ ایک مسلمان کا مقابلہ اگر دو کافر سے ہو، مثلاً سو دو سو کے مقابلہ یا ہزار دو ہزار کے مقابلہ ہوں تو ان کے لئے راہِ فرار اختیار کرنا جائز نہیں ، فإن یکن منکم مأة صابرة یغلبوا مأتین وإن یکن منکم ألف یغلبوا ألفین بإذن الله. (انفال-۶۶) ہاں اگر جنگی چال کے تحت پیچھے ہٹنا پڑے، یا فوج کی کوئی ٹکڑی ہو اور وہ فوج سے آ ملنے کی غرض سے پیچھے کی طرف آ جائے تو مضائقہ نہیں، إلا متحرفالقتال او متحیزاً إلی فئة . (انفال-۱۶)

تاہم اگر دشمن کی فوجی قوت زیادہ ہو، وہ مسلح ہو یا اس درجہ کے اسلحے سے لیس نہ ہو، تو پیچھے ہٹنے کی گنجائش ہے(۱) اور اس کی گنجائش ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے، جس میں نجد کی طرف فوجی مہم میں گیا ہوا ایک مسلمان فوجی دستہ جب شکست خوردہ مدینہ واپس آیا اور ان لوگوں نے پشیمانی کے ساتھ کہا کہ ''ہم فرار شدہ لوگ ہیں'' نحن الفرّارون ،تو آپ ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا: بل أنتم العکارون. یعنی تم بھاگنے والے نہیں ہو، بلکہ پلٹ کر حملہ کرنے والے ہو(۲) پس یہاں آپ ﷺ نے فرار شدہ دستہ کی مذمت نہیں کی، اس لئے کہ ان کے اندر اپنے مقابل لشکر سے مقابلہ کی تاب نہ رہی ہوگی۔

ثُبوت نسب

اسلام میں چونکہ عفت وعصمت کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس لئے طبعی بات ہے کہ نسب اور نسل کی حفاظت اور اختلاط و اشتباہ سے اس کو بچانے کی پوری پوری سعی کی گئی ہے اور زنا کے بارے میں اسلام کے سخت رویہ اور اس پر عبرتناک سزا کی اصل وجہ یہی ہے، اس لئے فقہ اسلامی میں ثبوت نسب کے مسئلہ پر دقیق اور تفصیلی بحث کی گئی ہے اور اس بات کا خاص اہتمام کیا گیا ہے کہ حتی المقدور کسی مسلمان مرد وعورت کی طرف زنا کی نسبت کرنے سے بچا جائے اور کسی کو ولد الزنا ٹھہرانے میں احتیاط کی جائے۔

نکاحِ صحیح میں ثبوت نسب

اسلام میں ثبوت نسب کے چار طریقے ہیں ، نکاح صحیح، نکاح فاسد، وطی بالشبہہ، ملکیت۔

۱- نکاح صحیح سے مراد یہ ہے کہ مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا ہو اور اس میں نکاح کی تمام شرطوں کی رعایت ہو۔ اس کے بعد اس عورت کو جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوگا، بہ شرطیکہ تین باتیں پائی جائیں:

(۱) دیکھئے: بدائع :۹۷/۷

(۲) جامع الاصول :۲۲۲/۳

اول: شوہر بالغ، یا قریب البلوغ ہو، قریب البلوغ سے مراد کم سے کم بارہ سال کی عمر احناف کے نزدیک اور دس سال حنابلہ کے نزدیک ہے، تاہم شوافع اور مالکیہ کے نزدیک بالغ ہونا ضروری ہے، قریب البلوغ ہونا بھی کافی نہیں، اگر شوہر بالکل نابالغ ہو اور عورت کو ولادت ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا(۱) اگر شوہر مقطوع الذکر ہو، لیکن فوطے موجود ہوں، یا عضو تناسل موجود ہو، لیکن آختہ کردیا گیا ہو، تب بھی شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا۔(۲)

دوم: نکاح کے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو، احناف کے نزدیک نکاح کے وقت سے چھ ماہ مراد ہے، اس لئے کہ نکاح وطی کا امکان پیدا کردیتا ہے(۳) لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک خلوت کے بعد چھ ماہ پر بچہ پیدا ہو تب اس بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا، اگر نکاح پر ابھی چھ ماہ بھی نہیں گذرے تھے کہ عورت کو ولادت ہوگئی تو بچہ کا نسب مرد سے ثابت نہیں ہوگا۔

سوم: عقد کے بعد زوجین کے درمیان ملاقات ممکن ہو، جمہور کے نزدیک ملاقات سے مراد حسی ملاقات اور عادتاً اس کا ممکن ہونا ہے، احناف کے نزدیک امکانِ عقلی کافی ہے، مثلاً مشرق بعید کے ایک شخص نے مغرب بعید کی کسی عورت سے نکاح کیا، اور بظاہر ان دونوں میں ملاقات نہیں ہوئی لیکن چونکہ کرامات حق ہیں، اس لئے عقلاً یہ بات ممکن ہے کہ شوہر اصحاب کرامات میں سے ہو، زمین کی مسافت اس کے لئے کم کردی گئی ہو اور وہ بیوی سے مل لیا ہو(۴) ——— تاہم اس استدلال میں جو سقم ہے وہ محتاج اظہار نہیں۔(۵)

نکاح صحیح کے ذریعہ جو عورت نکاح میں آئی ہو، نکاح میں رہتے ہوئے اس کو جو بھی بچے پیدا ہوں ان کا نسب تو مرد سے ثابت ہوگا ہی، طلاق کے بعد بھی ممکن حد تک بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا جائے گا، چنانچہ مطلّقہ کے بچوں کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱ - مطلقہ رجعیہ کو طلاق کے بعد دو سال کے اندر بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا اور عورت شوہر پر بائنہ ہوجائے گی۔

۲ - مطلقہ رجعیہ نے عدت گذرنے کا اقرار کیا ہو اور واقعۂ طلاق کے دو سال بعد بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب بھی ثابت ہوگا اور یہ بھی کہ شوہر نے رجعت کرلیا ہے، اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال ہے، پس دو سال سے زیادہ مدت میں بچہ کی پیدائش اس بات کی علامت ہے کہ یہ اس وطی کا نتیجہ ہے، جو عدت کے دوران اس نے عورت سے کی ہے، لہٰذا رجعت ثابت ہوجائے گی۔

۳ - مطلقہ بائنہ کو طلاق کے بعد دو سال کے اندر بچہ پیدا ہوا ہو تب نسب ثابت ہوگا، دو سال کے بعد بچہ پیدا ہوا تو

---

(۱) لأن الصبی لاماء له ، الهدایه ۲/ ۳۰۵ ، باب العدة ، الفقه الإسلامی و أدلته : ۷/ ۶۸۲ ، الفقه المقارن للأحوال الشخصیة :۱/ ۳۹۹

(۲) المغنی : ۷/ ۴۳۰

(۳) الهدایه ربع دوم : ۴۱۰ ، باب ثبوت النسب

(۴) ردالمحتار : ۲/ ۴۴۷

(۵) الهدایه ، ربع دوم : ۴۱۰-۴۱۱ ، باب ثبوت النسب

ثابت نہ ہوگا، ہاں اگر خود مرد دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بچہ ہے تو نسب ثابت ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس نے عدت میں شبہۂ حلت کی بنا پر اس سے وطی کر لیا ہوگا۔

۴ - بیوہ عورت کو پیدا ہونے والے بچہ کا نسب بھی شوہر متوفی سے ثابت ہوگا، بشرطیکہ وفات سے دو سال کے اندر ولادت ہو۔(۱)

تاہم یہ سب احناف کے اس مسلک پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال ہے، دوسرے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، اس اختلاف مدت کے مطابق ان کے یہاں احکام ہوں گے۔ (مدت حمل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "حمل")

نکاح فاسد میں ثبوت نسب

۲- ثبوت نسب کا دوسرا طریقہ "نکاح فاسد ہے" (۲) یعنی ایسا نکاح جس میں تمام شرائط نکاح کی رعایت نہ کی گئی ہو، ایسی عورت کو بچہ پیدا ہو تو بھی ثبوتِ نسب کے لئے وہی شرطیں ہیں جو نکاح صحیح کی صورت میں ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک مرد و عورت کی خلوت سے چھ ماہ میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا (۳) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح صحیح کی طرح نکاح فاسد سے چھ ماہ میں جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب ثابت ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وطی کے وقت سے چھ ماہ کی مدت پر پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ (۴)

نکاح فاسد کے بعد قاضی تفریق کر دے یا مرد و عورت بطور خود ایک دوسرے سے علاحدگی اختیار کر لیں، تب بھی علاحدگی کے بعد مدت حمل میں بچہ پیدا ہو تو نسب اس سے ثابت ہوگا۔

وطی بالشبہہ میں ثبوت نسب

۳- ثبوت نسب کا تیسرا طریقہ "وطی بالشبہہ" ہے، وطی بالشبہہ سے مراد یہ ہے کہ کسی مرد نے کسی اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر غلط فہمی میں وطی کر لی ہو یا طلاق بائن کے بعد عدت میں وطی کر لی اور طلاق رجعی پر قیاس کر کے اس کا خیال ہو کہ طلاق بائن کے بعد بھی وطی جائز ہوگی، اس کے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا۔ (۵)

باندی کے بچہ کا نسب

۴ - ثبوتِ نسب کا چوتھا طریقہ یہ ہے کہ جس عورت کو بچہ پیدا ہوا ہے، وہ اس کی باندی ہو، اگر عام باندی ہے تو اسی وقت نسب ثابت ہوگا، جب کہ آقا کو اقرار ہو کہ وہ اسی کا بچہ ہے اور اگر "ام ولد" (۶) ہو تو دعویٰ و اقرار کے بغیر نسب ثابت ہو جائے گا۔ (۷)

نسب ثابت کرنے کے طریقے

یہ تو وہ صورتیں ہیں جن میں بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے ——

(۱) ابن ہمام کو حنفیہ میں معروف اس رائے سے اختلاف ہے۔
(۲) بدائع الصنائع : ۳۳۵/۲، الفتاوی الهندیه : ۳۳۰/۱
(۳) الفقه الإسلامي و أدلته : ۶۷۸/۷
(۴) البحر الرائق : ۱۷۱/۳، قاضی خان علی هامش الهندیه : ۳۷/۱
(۵) البحر الرائق : ۱۱۸/۳
(۶) المغنی : ۴۳۱/۷
(۷) الفتاوی الهندیه : ۵۳۶/۱

ثبوت نسب سے متعلق دوسری اہم بحث یہ ہے کہ نسب کن طریقوں سے ثابت کیا جائے گا؟ فقہاء نے اس کے لئے تین صورتیں لکھی ہیں (۱) نکاح صحیح یا نکاح فاسد، (۲) نسب کا اقرار، (۳) شہادت۔(۱)

۱ - نکاح صحیح، نکاح فاسد اور وطی بالشبہہ کے سلسلے میں گذر چکا ہے کہ کس مدت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔؟

۲ - اقرار کی دو صورت ہے، اول ایسا اقرار جو خود اقرار کنندہ (مقر) سے متعلق ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کے بارے میں اس بات کا اقرار کرلے کہ وہ اس کا بیٹا ہے، یہ اقرار معتبر ہے، بہ شرطیکہ تین باتیں پائی جائیں: اول یہ کہ اقرار کنندہ کو اس سن و سال کا بیٹا ہوسکتا ہو، دوسرے جس بچہ کے بارے میں اس نے دعویٰ کیا ہے کسی اور شخص کی طرف اس کی ولدیت منسوب نہ ہو، تیسرے یہ بچہ اگر عمر تمیز کو پہونچ چکا ہو، تو خود بھی اس کے دعویٰ کی تصدیق کردے۔(۲)

اقرار کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا اقرار دوسروں پر اور ان کے حقوق پر اثر انداز ہوتا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، اور اقرار کی پہلی صورت میں جن تین شرطوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ شرطیں بھی موجود ہوں تب بھی ضروری ہوگا کہ دوسرے ورثاء اس کی تصدیق کردیں مثلاً اقرار کنندہ کے والد اور اس کے بھائی بھی اس کی تصدیق کرتے ہوں۔(۳)

۳ - نسب ثابت کرنے کا تیسرا طریقہ شہادت و گواہی ہے، امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس بات کی شہادت دیں کہ یہ بچہ فلاں شخص کا ہے، مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دو مردوں کی شہادت کافی ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور قاضی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام ورثاء کی شہادت سے نسب ثابت ہوگا، (۴) البتہ اس پر اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں سن کر یا عام شہرت کی بنا پر شہادت دینی کافی ہے۔(۵)

نسب کی نفی

منکوحہ عورت سے پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کی باپ سے نفی اس وقت ہوسکتی ہے، جب کہ بچہ پیدا ہونے کے ساتھ ہی یا اس کی اطلاع ہوتے ہی شوہر اس کا انکار کردے اور قاضی ان کے درمیان لعان کرادے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: لعان)

نکاح فاسد کے بعد بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لعان کے بعد نسب کی نفی کی جاسکتی ہے، لیکن احناف کے نزدیک نکاح فاسد کے بعد نسب کی نفی نہیں کی جاسکتی۔(۶)

بچہ کا تعین

منکوحہ عورت کو بچہ پیدا ہو تو بالا جماع دایہ یا صرف ایک

(۱) الفتاویٰ الهندیہ: ۵۳۶/۱، قاضی خان: ۳۷۱/۱، ھدایہ: ۳۱۱/۲، باب ثبوت النسب

(۲) الفتاوی الهندیہ: ۱۳۲/۳

(۳) الفقہ الإسلامی وأدلتہ: ۶۹۵/۷

(۴) المبسوط: ۱۱۱/۱۶، المغنی: ۱۹۱/۹

(۵) المغنی: ۲۰۰/۷

(۶) البحر الرائق: ۱۹/۳، بدائع: ۲۳۱/۲، کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵۲۲/۳

عورت کی شہادت اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوگی کہ یہی بچہ اس عورت کو تولد ہوا ہے ـــــ مطلّقہ جو طلاق کی عدت گذار رہی ہے، دوران عدت اس کو ولادت ہوئی تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اب بھی ایک عورت کی گواہی کافی ہے، اس لئے کہ عدت باقی رہنے کی وجہ سے وہ اپنی اس مرد کا فراش ہے، اب ضرورت صرف مولود کی تعیین کی ہے اور اس کے لئے ایک عورت کی گواہی کفایت کرتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہوگی۔(۱)

ثخین

''ثخین'' کے معنی موٹے اور گاڑھے کے ہیں: ثخن أی غلظ وصلب .(۲)

گاڑھے موزوں پرمسح کی اجازت

فقہی کتابوں میں ''مسح علی الخفین'' کے ذیل میں ''ثخین'' کا لفظ آتا ہے، جن موزوں پر مسح کی اجازت دی گئی ہے اصل میں ان کو یا تو چمڑے کا ہونا چاہئے یا کم از کم اس طرح ہو کہ ان میں ''چمڑے'' کی نعلین لگی ہوں (مجلدین اور منعلین)(۳) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اس کے علاوہ ایسے موزوں کو بھی مسح کے لئے کافی قرار دیا ہے، جو ''ثخین'' یعنی کافی گاڑھے اور موٹے ہوں اور اس کی حد یہ ہے کہ اس میں اتنی صلابت اور سختی ہو کہ کسی چیز سے باندھے بغیر بھی از خود پنڈلی پر رکا رہے، نیز موزے سے نیچے کا حصہ دکھائی نہ دے، گو کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ اس موزے پر بھی مسح نہیں کیا جا سکتا، مگر فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہی کی رائے پر ہے اور یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی ہے(۴) اس طرح باریک کپڑوں کا یا اون کا موزہ کافی نہیں۔(۵)

نائیلون کے موزوں کا حکم

ہمارے زمانہ کے نیلون وغیرہ کے موزوں پر مسح درست نہ ہوگا، کہ ایک تو یہ اس قدر مضبوط نہیں کہ اس کو پہن کر بغیر جوتے کے ایک دو میل تک چلا جا سکے، اور یہ بھی ان شرطوں میں سے ہے جو مسح جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، دوسرے یہ خود بخود رکا نہیں رہتا، بلکہ اس کو الاسٹک روکے رکھتا ہے، تیسرے یہ اکثر اوقات اتنا باریک ہوتا ہے کہ پاؤں نظر آتے ہیں اور صرف گاڑھا رنگ حجاب بنا رہتا ہے، البتہ مضبوط فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح جائز ہوگا اس لئے کہ فقہاء کی منقولہ تشریح کے مطابق ان کا شمار ''ثخین'' میں ہے۔

ثدی

عورت کے ''تھن'' کو کہتے ہیں، مرد کے سینہ کے لئے ''ثندوۃ'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔

پستان اعضاء ستر میں ہے

چونکہ یہ عورت کے جنسی اعضاء میں سے ہے، اس لئے

---

(۱) ھدایہ، ربع دوم :۳۱۱، باب ثبوت النسب
(۲) مختار الصحاح :۸۳
(۳) قدوری :۱۳/، باب المسح علی الخفین
(۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ :۱/۳۲۹
(۵) خلاصۃ الفتاویٰ :۱/۲۸، الفتاوی الھندیہ :۱/۱۶، باب المسح علی الخفین

سوائے شوہر کے کسی بالغ یا مشتہی آدمی کے سامنے اس کا کھولنا جائز نہیں، باپ، بیٹے اور دوسرے محرم رشتہ داروں کے لئے بھی فقہاء نے اس شرط پر اجازت دی ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا کوئی اندیشہ نہ ہو اور بالکل مطمئن ہو۔(۱)

پستان کی دیت

مرد کی چھاتی اگر کوئی شخص کاٹ دے تو ''حکومت عدل'' واجب ہوگی، یعنی اس کے معالجہ پر جو اخراجات آسکتے ہیں وہ ادا کرنے ہوں گے، اس کے برخلاف عورت کا پستان کاٹ دینے کی صورت میں ''خوں بہا'' (دیت) واجب ہوگا، یعنی اگر دونوں پستان کاٹ دیا ہے تو اتنا تاوان ادا کرنا ہوگا، جو ایک آدمی کے قتل پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ پستان کاٹ دینے کی صورت میں اس کے جسم کی ایک خاص نوعیت کی پوری منفعت (دودھ پلانا) مفقود ہوکر رہ جائے گی اور ایسی صورت میں پوری دیت واجب ہوا کرتی ہے اور اگر ایک ہی پستان کاٹا تو اس کا آدھا تاوان ''یعنی (دیت) ادا کرنی ہوگی۔(۲)

ثَرِید

ایک خاص قسم کے کھانے کو کہتے ہیں، جس میں روٹی گوشت اور مختلف غذائی اشیاء کو باہم مخلط کر دیا جاتا ہے، آں حضور ﷺ نے اسے تناول فرمایا ہے اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ثرید آپ ﷺ کا سب سے محبوب کھانا تھا، (۳) ثرید آپ ﷺ کو اس قدر پسند تھی کہ ایک بار حضرت عائشہؓ کی تمام خواتین پر فضیلت اور برتری کے اظہار کے لئے فرمایا کہ حضرت عائشہؓ اسی طرح تمام عورتوں پر فضیلت رکھتی ہیں جس طرح ثرید تمام کھانوں پر۔(۴)

ثعبان

اژدھے سانپ کو کہتے ہیں۔

درندہ ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حرام ہے، امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے بھی اس کو حرام قرار دیا ہے، البتہ امام مالکؒ نے بہ شرط ذبح حلال قرار دیا ہے(۵) دباغت کے بعد (جس کا طریقہ ''اہاب'' کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اور جس کی تفصیل خود ''دباغت'' میں آئے گی) اس کا چمڑہ استعمال کیا جاسکتا ہے،(۶) چونکہ شریعت کی نگاہ میں یہ ناپاک ہے، اس لئے اس کے جسم سے نکالا گیا تیل بھی ناپاک ہی شمار ہوگا اور اسی وقت اس کا استعمال روا ہوگا، جب شدید ضرورت ہو اور اس کا کوئی متبادل یا تو موجود نہ ہو، یا اس کی تحصیل دشوار ہو۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه :۹۷/۴ ، الباب الثامن فی مایحل للرجل النظر الیه

(۲) حوالۂ سابق :۱۸۸/۴، الباب الثامن الدیات

(۳) ابو داؤد :۵۳۱/۲ ، باب فی أکل الثرید

(۴) ترمذی :۲۲۷/۲، ابواب المناقب

(۵) المغنی :۳۴۴/۹

(۶) بعض فقہاء نے سانپ کے چمڑے کو نا قابل دباغت ہونے کی وجہ سے بہرصورت ناپاک اور نا قابل استعمال قرار دیا ہے،(الفتاوی الہندیہ ۱/۴۴) مگر ایک تو اژدہے کا چمڑہ اپنے حجم کے لحاظ سے قابل استعمال بن سکتا ہے، دوسرے ہمارے زمانہ کے ترقی یافتہ وسائل نے تمام سانپوں کی دباغت کو ممکن بنا دیا ہے پس چونکہ ممانعت کی علت باقی نہیں رہی اس لئے فی زمانہ اس کو جائز ہونا چاہئے۔

ثَعْلَب (لومڑی)

ثعلب کے معنی لومڑی کے ہیں۔

لومڑی کے فقہی احکام

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کا کھانا حرام ہے (۱) اس لئے کہ یہ ان جانوروں میں ہے، جو اپنے سامنے کے دانتوں (ناب) سے شکار کرتا ہے، اور ایسے تمام جانوروں کو حدیث نبوی ﷺ میں حرام قرار دیا گیا ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور ابن قدامہ کا بیان ہے کہ امام احمدؒ سے بھی اکثر روایتیں اس کی حرمت ہی کی منقول ہیں (۲) اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، اس لئے کہ اس کا شمار درندوں میں ہے، البتہ چونکہ اس کے ناپاک ہونے میں اختلاف پیدا ہوگیا ہے، اس لئے اس کا جھوٹا نجاست خفیفہ (ہلکا ناپاک) ہوگا۔ (۳)

شوافع کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ عرب اس کو ''طیبات'' میں شمار کرتے تھے، نہ کہ خبائث میں، پس ''**یحل لھم الطیبات**'' میں لومڑی بھی داخل ہے، لومڑی کی دو خاص ترکی نسلیں ہیں، جو عربی زبان میں ''فنک'' اور ''سمور'' کے نام سے موسوم ہیں، شوافع کے نزدیک یہ بھی حلال ہیں۔ (۴)

ثِقہ

''ثقہ'' وثوق سے ہے، وثوق کے معنی مطمئن کردینے کے ہیں۔ (۵)

ثقہ کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں ''ثقہ'' وہ ہے جو ''عدالت'' اور ''ضبط'' کا جامع اور ان دونوں اوصاف کا حامل ہو، **ھو الذی یجمع بین العدالۃ والضبط**. (۶) اس کی مزید وضاحت اور مختصر تشریح ابن صلاح کی زبان میں سنئے، فرماتے ہیں:

''تمام ائمۂ حدیث وفقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی کی روایت کے قابل استدلال ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ''عادل'' اور ''ضابط'' ہو اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ مسلمان، بالغ، عاقل، اسباب فسق اور خلاف مروت باتوں سے محفوظ، بیدار مغز، (غافل نہ ہو) اور حدیث کو محفوظ رکھنے والا ہو، اگر قوتِ حافظہ سے کام لیتا ہو تو حافظہ کے ذریعہ، اور تحریر سے کام لیتا ہو تو ضبط تحریر میں لاکر، نیز اگر وہ روایت بالمعنی کرتا ہو، تو یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس بات کو سمجھتا ہو، کہ کیا باتیں معنی اور مفہوم میں خلل پیدا کردیتی ہیں۔ (۷)

عدل سے مراد کبائر سے بچنا، ضبط سے مراد حافظہ کی درستگی

---

(۱) ردالمحتار: ۱۹۴/۵، کتاب الذبائح

(۲) المغنی: ۳۲۶/۹، البتہ شعرانی کا بیان ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں صرف کراہت ہے، المیزان الکبری: ۶۵/۲

(۳) صاحبین کے یہاں نجاست کے غلیظ اور خفیفہ ہونے کا یہی معیار ہے۔

(۴) الفقہ الإسلامی وأدلتہ: ۶۸۲/۳

(۵) مختار الصحاح: ۷۰۸

(۶) فتح الملھم مقدمہ "الضبط"، "وکتاب التعریفات": ۳۳، "باب الثاء" سیوطیؒ نے اپنی "الفیہ" میں اسی کو اس شعر میں ذکر کیا ہے۔ لناقل الاخبار شرطان ھما ۔ عدل وضبط ان یکون مسلما، (شعر نمبر ۲۸: ۹۶)

(۷) المقدمۃ لابن صلاح: ۴۷، النوع الثالث و العشرون، مطبوعہ چشمہ فیض لکھنؤ، سید شریف جرجانی نے بھی الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ یہی تشریح کی ہے، ملاحظہ ہو: "مختصر جرجانی فی اصول الحدیث": ۴

ہے، اور مروت سے مقصود ان باتوں سے بچنا ہے جس سے معاشرہ میں آدمی خفیف اور بے وزن سمجھا جاتا ہے، مثلاً راہ میں کھانا، کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، لوگوں کے درمیان برہنہ سر رہنا، ننگے پاؤں چلنا، ڈاڑھی میں سیاہ خضاب لگانا، نامناسب لوگوں کے ساتھ بے تکلف باتیں کرنا وغیرہ (۱)، وہ تمام باتیں جس کی وجہ سے ''عدالت'' یا ''ضبط حفظ'' کے مفقود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، ثقاہت کے لئے بھی قادح ہیں اور ان سے ثقاہت مجروح ہوتی ہے، چنانچہ عدالت کو متاثر کرنے والی چیزیں پانچ ہیں: کذب، کذب سے متہم ہونا، فسق، بدعت اور جہالت، اسی طرح پانچ چیزیں ''ضبط راوی'' کو متاثر کرتی ہیں: فحشِ غلط، کثرتِ غفلت، وہم، ثقہ راویوں کی مخالفت اور فسق کا ظاہر ہوجانا —— انشاء اللہ لفظ ''عدالت'' اور ''ضبط'' کے تحت اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

توثیق کے اصول

کسی راوی حدیث کے ''عادل'' قرار دئے جانے کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جانی چاہئے، یا تو علم حدیث کی دو ثقہ شخصیتیں اس کی توثیق کردیں، یا پھر اس کا عادل ہونا مشہور ہوجائے، جیسے زہری، سفیان ثوری، شعبہ وغیرہ، کہ یہ حدیث کی دنیا میں اس قدر مشہور ہیں کہ ان کو کسی سند اعتبار کی ضرورت نہیں۔(۲) اور اس کے ''ضابط'' ہونے کا اندازہ اس طرح ہوگا کہ ان کی اکثر احادیث ثقہ راویوں کے مطابق ہوں اور اس سے متعارض نہ ہوں۔

احادیث میں زیادت ثقہ کا حکم

علم حدیث میں ایک بحث آتی ہے کہ اگر ایک روایت کو مختلف لوگ روایت کریں اور کسی ایک روای کی روایت میں دوسرے راویوں کے الفاظ کے مقابلہ میں کچھ اضافہ ہو، تو یہ اضافہ قابل قبول اور قابل عمل ہوگا یا نہیں؟ —— تو اگر یہ اضافہ کسی ضعیف راوی کی طرف سے ہے تو غیر معتبر ہے، اور اگر ''ثقہ'' راوی کی طرف سے ہو تو ابوبکر خطیب بغدادی کے بقول بالاتفاق معتبر ہے، مگر ابن صلاح نے اس کی تین قسمیں کی ہیں:

ابن صلاح کی تقسیم

اول یہ کہ اس کا ''اضافہ'' نہ صرف تمام دوسرے ثقہ راویوں کے الفاظ سے زائد ہو، بلکہ اس کے مخالف اور معارض بھی ہو، ایسی ''زیادت ثقہ'' نامقبول اور قابل رد ہے، محدثین کی اصطلاح میں اس رد کی ہوئی روایت کو ''شاذ'' اور اس کے مقابلہ جمہور کی معتبر روایت کو ''محفوظ'' کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ثقہ کا یہ اضافہ دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف اور اس سے معارض نہ ہو، مثلاً اکثر راویوں سے جناب رسالت مآب ﷺ کے یہ الفاظ منقول ہیں: **جعلت لنا الأرض مسجداً** (زمین ہمارے لئے مسجد بنادی گئی) اسی کو ابو مالک سعید بن طارق اشجعی نے اضافہ کے ساتھ یوں نقل کیا ہے: ''**جعلت لنا الأرض مسجداً وجعل تربتها**

(۱) مولانا عبدالحی لکھنوی: ظفر الأماني على مختصر الجرجاني : ۲۷۵ ، مطبوعہ چشمۂ فیض لکھنو ، والمقدمه للدهلوى

(۲) المقدمه لابن صلاح : ۴۸، تدريب الراوى : ۵۷-۲۵۶ ، اسی کی طرف ابوحاکم نیساپوری نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے: إذا روى عن المعروفين مالا يعرفه المعروفون فاكثر ترك حديثه، معرفة علوم الحديث : ۶۲

طهوراً'' (زمین ہمارے لئے مسجد بنادی گئی ہے اور اس کی مٹی پاک) اس حدیث میں **جعل تربتها طهوراً** کا اضافہ عام لوگوں کی اس روایت کے خلاف نہیں ہے، بلکہ گویا اس کی تاکید اور ایک درجہ میں اس کے سبب اور حکمت کا اظہار ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ''زیادة'' ایک گونہ دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف ہو، جیسے دوسرے راویوں کی روایت ''عام'' ہو اور اس ''اضافہ'' کی وجہ سے اس کا عموم کم ہوگیا ہو، مثلاً یہ روایت کہ صدقۃ الفطر ہر آزاد و غلام اور مرد و عورت پر واجب ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نافع رضی اللہ عنہ نے نقل کی ہے، نافع سے روایت کرنے والے اکثر اصحاب ایوب، عبیداللہ وغیرہ نے صرف اتنا ہی نقل کیا ہے اور امام مالکؒ نے ''من المسلمین'' کا لفظ بڑھادیا ہے، یعنی یہ صدقۂ فطر آزاد و غلام اور مرد و عورت پر واجب ہے بہ شرطیکہ وہ مسلمان ہوں، یہاں ''مسلمان'' کی قید نے دوسرے راویوں کی عام روایت میں تخصیص پیدا کردی ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ زیادت اور دوسری قسم کی زیادت مقبول اور قابل استدلال ہے۔ (۱)

احناف کا نقطۂ نظر

فقہاء احناف کے یہاں اس مسئلہ میں ذرا تفصیل ہے اور ثقہ کی زیادت قبول کرنے کے لئے غالباً یہ ضروری ہے کہ جن راویوں نے اس ''اضافہ'' کو چھوڑ دیا ہے وہ ان سے زیادہ ثقاہت رکھتا ہو، نیز اسی طرح بعض دوسرے قرائن کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا، اگر محدث کو اس کے درست ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو قبول کرے گا اور اگر نا درست ہونے کی طرف رجحان ہو تو رد کردے گا۔ (۲)

توثیقی الفاظ میں مراتب و درجات

محدث جب کسی راوی کی توثیق کرتا ہے، یا اس پر جرح کرتا ہے تو الفاظ و تعبیرات کے لحاظ سے اس کے بھی درجات متعین کئے گئے ہیں، ان الفاظ کے کتنے درجات ہیں؟ ان میں اہل علم کے درمیان قدرے اختلاف ہے، اسی طرح توثیق کی کون سی تعبیر زیادہ فائق سمجھی جائے گی؟ اس میں بھی مختلف رائیں ہیں، یہاں مولانا ظفر احمد عثمانی کی رائے نقل کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، مولانا عثمانی لکھتے ہیں کہ تعدیل کے پانچ مراتب ہیں، پہلا درجہ یہ ہے کہ محدث نے اس کے لئے لفظاً یا معنیً مبالغہ اور تفضیل کا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہو، جیسے: **أوثق الناس، أضبط الناس، أثبت الناس** یا یہ کہ ''**لا أعرف له نظيراً**'' (اس کی کوئی نظیر نہیں)، دوسرے وہ جن میں توثیقی الفاظ کو مکرر ذکر کیا گیا ہو، جیسے ''**ثقة ثقة**'' یا ''**ثقة حجة**''، تیسرے: وہ الفاظ توثیق کہ ان کو مکرر ذکر نہ کیا جائے، مثلاً صرف ''**ثقه**'' یا ''حجۃ'' چوتھے: صدوق (سچا) یا ''**لابأس به**'' (اس راوی میں کوئی حرج نہیں)، پانچویں: حسن الحدیث (حدیث میں مناسب ہے) وغیرہ کے الفاظ، اور چھٹے: مقبول یا

---

(۱) مستفاد از: مقدمہ ابن صلاح: ۳۸، الفرع السادس، الایضاح فی تاریخ الحدیث، وعلم الاصطلاح: ۱۳۲، مطبوعة دارالعربیہ بیروت، سعدی یاسین

(۲) فتح الملهم: ۱/۱۰، زیادات الثقات، اس موضوع پر احناف کے نقطۂ نظر کی توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: قواعد فی علوم الحدیث

یروی حدیثه (راوی کی حدیث لکھی جاسکتی ہے) وغیرہ۔(۱)

ثَمَر

لغوی معنی ''پھل'' کے ہیں، چونکہ اس کا شمار ''نباتات'' میں ہے اس لئے ہر قسم کے پھل جائز، حلال اور کھائے جانے کے قابل ہیں، کوئی تحدید نہیں، سوائے اس کے کہ زہر وغیرہ ہو تو ضرر سے بچنے کے لئے اس کے کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔

درخت کی بیع میں پھل داخل نہ ہوگا

درخت کی بیع میں خود بخود پھل داخل نہ ہوگا، بلکہ وہ بیچنے والے کی ملک میں ہوگا، ہاں اگر معاملہ طے پاتے وقت ہی خریدار نے یہ شرط لگادی تھی کہ پھل سمیت درخت بھی خریدلوں گا تو پھل بھی بیع میں داخل ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''پھل بائع کے لئے ہوگا، سوائے اس کے کہ خریدار اس کی شرط لگادے'' پھر اگر پھل کے بغیر صرف درخت خریدار نے خرید کیا تو اسے حق ہوگا کہ تاجر کو فی الفور پھل توڑ لینے کا پابند کرے، چاہے وہ پھل ابھی قابل استعمال بھی ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، البتہ اگر وہ بہ طور خود اتنی مہلت دیدے کہ پھل تیار یا کسی درجہ میں قابل استعمال ہوجائے تو اب بائع اپنا پھل اس پر رکھ سکتا ہے، اگر وہ اس کے لئے آمادہ نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ چاہے تو ''معاملۂ بیع'' کو باقی رکھے یا فسخ کردے۔(۲)

مشکل یہ ہے کہ اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ خریدار اس ایثار کے لئے تیار نہ ہو تو اس مدت کے لئے درخت اس سے کرایہ ہی پر لے لیا جائے: فلو استاجر الشجرة من المشتری لیترک علیه الثمر لم یجز.(۳) اور اگر بیع کے وقت ہی بائع نے اس قسم کی قید لگادی ہو تب تو بیع ہی فاسد ہوجائے گی۔(۴)

باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت

موجودہ زمانہ میں پھلوں کی خرید و فروخت کے جو طریقے مروج ہیں ان کی وجہ سے یہ مسئلہ بہت اہمیت اختیار کرگیا ہے، میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر اپنے ایک مطبوعہ مقالہ کی تلخیص یہاں نقل کردوں:

پھلوں کی خرید و فروخت کی صورتیں:

اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم باغات کی خرید و فروخت کی ممکنہ اور مروجہ صورتوں کا تجزیہ کریں اور پھر ان میں سے ہر ایک پر علاحدہ بحث کی جائے۔

۱- پھل ابھی آئے نہ ہوں اور باغ فروخت کردیا جائے، جیسا کہ بعض اوقات ایک یا کئی کئی سال کے لئے باغات فروخت کردئے جاتے ہیں۔

۲- پھل نکل آئے، لیکن ابتدائی حالت میں ہوں، انسانی استعمال کے لائق نہ ہوئے ہوں اور ان کو بیچ دیا جائے۔

۳- کچھ پھل نکل آئے اور کچھ ابھی نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو اور موجودہ اور آئندہ نکلنے والے دونوں طرح کے پھل فروخت کردئے جائیں۔

---

(۱) قواعد فی علوم الحدیث :۳۹-۲۳۳، تفصیل کے لئے ۲۶-۱۴۰ ملاحظہ ہو، اس پر شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کی تحقیق

(۲) ردالمحتار: ۳۷/۴-۳۸، ''مطلب فی بیع الثمر و الزرع و الشجر''

(۳) حوالۂ سابق

(۴) فتح القدیر : ۴۸۹/۵

۴- پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے لائق بھی ہو گئے جس کو فقہ و حدیث میں ''بدو صلاح'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔(۱)

پھر آخر الذکر تینوں صورتوں (۲-۴) میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف) خریدار سے طے پا گیا کہ وہ پھل فوراً توڑ لے گا۔

(ب) طے ہوا کہ پھل پکنے تک درخت پر باقی رہے گا۔

(ج) نہ فوراً پھل توڑنا طے پایا، نہ پھل پکنے تک درخت پر اس کا باقی رکھنا، بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی۔

اس طرح یہ چار صورتیں دراصل دس صورتوں پر مشتمل ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت کہ پھلوں کے نکلنے سے قبل ہی اس کی بیع کردی جائے تو جائز نہیں، اس سے متعلق صریح و صحیح روایات موجود ہیں، حدیث میں اسی کو ''بیع معاومہ'' یا بیع سنین'' سے تعبیر کیا گیا ہے ــــــ اس کو بیع سلم بھی قرار نہیں دیا جا سکتا، بیع سلم کے لئے اول تو احناف کے یہاں ضروری ہے کہ ''مبیع'' فروختگی کے وقت سے ادائی کے وقت تک بازار میں موجود ہو، یہاں ایسا نہیں ہوتا، تاہم اگر فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مبیع کی مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پر مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا، اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ و تاویل شروع کردی جائے تو پھر ''بیع معاومہ'' اور ''بیع سنین'' کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی؟ اسی لئے یہ صورت تو یقیناً ممنوع ہوگی۔

دوسری صورت

پھل نکل آیا، لیکن قابل استعمال نہیں ہو(۲) ایسا پھل اگر اس شرط پر خرید کیا جائے کہ خریدار اسے فوراً توڑ لے گا تو یہ صورت بالاتفاق درست ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں:

القسم الثاني : أن يبيعها بشرط القطع في الحال فيصح بالإجماع ، لأن المنع إنما كان خوفا من تلف الثمر وحدوث العاهة عليها قبل أخذها. (۳)

تاہم اگر خرید و فروخت کا معاملہ طے پا جانے کے بعد خریدار نے خواہش کی کہ ابھی پھل تیار ہونے تک اس کو درخت پر رہنے دیا جائے اور بیچنے والے نے اس کو قبول کر لیا تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، علاء الدین سمرقندیؒ کا بیان ہے کہ: فإن

(۱) سنن ترمذی : ۲۳۲/۲، باب کراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

(۲) پھل کے آنے اور قابل استعمال ہونے (بدو صلاح) سے کیا مراد ہے؟ خود احناف کے درمیان اس کی تعیین میں اختلاف ہے، قاضی خاں نے مشائخ کی طرف نسبت کی ہے کہ اگر جانور وغیرہ کے چارے کے کام آ سکے تو یہ کافی نہیں اور ابھی اس کی خرید و فروخت درست نہیں، لیکن دوسرے ناقلین نے اس مرحلہ میں بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے، ابن ہمام نے بھی اسی دوسری رائے کو صحیح تسلیم کیا ہے اور امام محمدؒ کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے، نیز اگر پھل ابھی بالکل ہی نا قابل انتفاع ہے تو بھی اس کے جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا ہے کہ امرود کے پتے خرید کر لئے جائیں تو یہ نا قابل انتفاع پھل بھی تبعاً اسی بیع میں داخل ہو جائیں گے، فيجوز فيها تبعا للأوراق كأنه ورق، فتح القدير ۴۸۹/۵، اسی طرف ابن نجیم کا بھی رجحان ہے، البحر الرائق : ۳۰۱/۵

(۳) المغنی : ۷۲/۴

كان ذالک باذن البائع جاز و طاب له الفضل .(۱)

اسی طرح پھل تیار ہونے سے پہلے ہی خرید کرلیا اور خرید و فروخت کے معاملہ کے وقت یہ طئے نہ پایا کہ پھل ابھی توڑ لے گا یا اسے تیار ہونے تک باقی رکھے گا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی معاملہ درست ہوگا۔

القسم الثالث: أن يبيعها مطلقا ولم يشترط قطعا ولا تبقيه ، فالبيع باطل وبه قال مالک والشافعي : وأجازه أبو حنيفة . (۲)

احناف نے گو اس کو جائز رکھا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی واجب ہے کہ اس طرح معاملہ طے پاجانے کے بعد خریدار پھل توڑ لے اس کو حق نہیں کہ درخت پر پھل باقی رکھے، **وعلى المشترى قطعها في الحال إذا باع مطلقا أو بشرط القطع.** (۳) ـــــ اور اگر معاملہ اس شرط کے ساتھ طئے پائے کہ پھل درخت پر رہنے دے گا، تا آنکہ پھل پک جائے تو ائمۂ ثلاثہ کے یہاں تو بیع فاسد ہوگی ہی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی بیع درست نہ ہوگی **أما إذا باع بشرط الترک فهو فاسد**(۴) کیونکہ خرید و فروخت کے معاملے میں خریدار نے ایک ایسی شرط لگادی ہے، جس میں اس کے لئے منفعت ہے۔

اگر پھل درخت پر باقی رکھنا چاہتا ہے کہ وہ پوری طرح تیار ہوجائے تو اس کے لئے فقہاء نے دو حیلے بتائے ہیں، اول یہ کہ درخت بٹائی پر لے لے جس کو ''مساقات'' یا ''معاملت'' کہا جاتا ہے اور معمولی تناسب مثلاً ہزار واں حصہ مالک باغ کے لئے مقرر کرے: **والحيلة أن ياخذ الشجرة معاملة على ان له جزء من ألف جزء .**(۵) دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو بطور خود پھل پکنے تک اس کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دے، اب اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک درخت نے اگر آج اجازت دیدی اور آئندہ اپنی اجازت سے رجوع کرلے تو خریدار کس طرح اپنے حق اور پھل کا تحفظ کرے گا؟ اس کا حل یوں پیش کیا گیا کہ مالک سے اس طرح اجازت حاصل کی جائے کہ: ''میں پھل کو فلاں مدت تک رکھنے کی اجازت دیتا ہوں، اگر میں کبھی اس سے رجوع کروں تو تم کو پھل باقی رکھنے کا حق ہوگا''۔(۶)

تیسری صورت

کچھ پھل نکل آئے اور کچھ نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو، اب مالک باغ تمام پھلوں کو فروخت کرتا ہے، ان کو بھی جو نکل آئے اور ان کو بھی جو نہیں نکلے، امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

وإذا باع الثمرة الظاهرة وما يظهر بعد ذالک لم يصح البيع عند أبى حنيفة و

(۱) تحفة الفقهاء : ۵۶
(۲) المغنی : ۷۲/۴
(۳) عالمگیری : ۱۰۹/۳
(۴) تحفة الفقهاء : ۵۵
(۵) درمختار علی هامش الرد : ۴۰/۴
(۶) حوالۂ سابق، البتہ واضح ہو کہ امام محمدؒ کے نزدیک مالک کا رجوع کرنا درست ہوگا اور رجوع کی شرط پر معلق اجازت معتبر نہ ہوگی

الشافعیؒ و أحمدؒ وقال مالک : یجوز.(۱)

اسی طرح اگر کچھ پھل قابل استعمال ہوگئے اور باغ کے باقی پھل ابھی قابلِ استعمال نہیں ہوں، تو بھی امام شافعیؒ واحمدؒ کے برخلاف امام مالکؒ نے اس کی اجازت دی ہے بہ شرطیکہ باغ کے تمام درخت ایک ہی پھل کے ہوں، اگر دو علاحدہ پھل کے درخت ہوں، مثلاً آم کے کچھ درخت میں پھل کا آجانا یا پھل کا قابل استعمال ہو جانا امرود کے پھلوں کی فروختگی کے لئے کافی نہ ہوگا، حالانکہ امرود ابھی قابل استعمال ہوا ہی نہ تھا، یا نکلا ہی نہ تھا،

وبدوه أی الصلاح فی بعض من ذالک النوع ولونخلة کان فی جواز بیع الجمیع من جنسه لافی غیر جنسه. (۲)

ابن ہمام نے اس پر ایک اور طریق سے بھی بحث کی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو منع کیا ہے کہ پھل خرید کرلیا جائے اور جتنی مدت میں وہ پکے اتنی مدت کے لئے درخت کرایہ پر لیا جائے، کیونکہ اجارہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اور اس کی اجازت اسی وقت ہے جب اس کے سوا چارہ نہ رہے، یہاں درخت پر پھل کو باقی رکھنے کے لئے ایک دوسری تدبیر بھی موجود ہے کہ خریدار پھل کے ساتھ درخت بھی خرید کرلے، آگے ابن ہمام نے لکھا ہے کہ چونکہ پھل دار درخت کا اجارہ تعامل سے ثابت ہے اور درخت کو خرید کرنے میں دشواری ہے، اس لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

ولایخفی مافی هذامن العسر فإنه یستدعی شراء مالا حاجة له إلیه أومالا یقدر علی ثمنه وقد لایوافقه البائع علی بیع الأشجار فالأول أولی .(۳)

اس میں جو دشواری ہے وہ مخفی نہیں، کیونکہ اس کا تقاضا ہے کہ خریدار اس چیز کو خرید کرے جس کی اس کو ضرورت نہیں یا جس کی قیمت ادا کرنے پر وہ قادر نہیں، نیز کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ بائع اس سے درخت فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو، لہٰذا پہلی صورت (درخت کا اجارہ) زیادہ بہتر ہے۔

البتہ ابن حزم اور لیث بن سعد کے نزدیک ایک باغ میں مختلف پھلوں کے درخت ہوں اور ان میں سے کوئی ایک پھل تیار ہوگیا تو دوسرے پھلوں کی بیع بھی درست ہو جائے گی۔

فبیع ثمار الحائط الجامع لأصناف الشجر صفقة واحدة بعد ظهور الطیب فی شئی منه جائز وهو قول اللیث بن سعد : لأنه بیع ثمار قد بد اصلاحها ، ولم یقل رسول الله إن ذالک لایجوز إلافی صنف واحد .(۴)

ایک باغ جس میں مختلف صنف کے درخت ہوں، کے پھلوں کو اس میں سے ایک درخت میں بھی تیاری کے آثار ظاہر ہونے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، یہی قول لیث کا بھی ہے، کیونکہ یہ ”بدوصلاح“ کے بعد پھلوں کو فروخت کرنا ہے اور

(۱) رحمة الأمة : ۱۷۷
(۲) الشرح الصغیر : ۲۳۵/۳، نیز دیکھئے : کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة : ۲۹۸/۲
(۳) فتح القدیر : ۲۹۰/۵
(۴) المحلی : ۴۵۷/۸

حضور ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی صورت میں صرف ایک ہی صنف کا پھل فروخت کرنا جائز ہوگا۔

پس احناف کے ہاں عام اصول کے مطابق نکلے ہوئے پھلوں کے ساتھ ان پھلوں کی بیع درست نہ ہوگی جو ابھی نکلے ہی نہ ہوں، چنانچہ اگر قبضہ سے پہلے ہی مزید کچھ پھل نکل آئے تب تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اگر خریدار کے قبضہ کرنے کے بعد پھل میں اضافہ ہوا ہو اور نئے پھل نکلے تو اب باغ میں خریدار اور مالک دونوں شریک سمجھے جائیں گے: **ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا آخرقبل القبض فسد البيع لتعذر التمييز ولو أثمرت بعده اشتركا للاختلاط**(۱)۔ یہی فقہاء احناف کے یہاں ظاہر روایت ہے۔(۲)

دوسری طرف عوام میں بڑھتا ہوا تعامل، کہ کچھ پھل آتے ہی باغ فروخت کردیا جاتا ہے، اس کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں نرم روی کی راہ اختیار کی ہے، ابن ہمام، ابن نجیم اور شامی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

☆ حلوانی نے زیلعی کے حسب روایت اس کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں: **وأفتى الحلوانی بالجواز لو الخارج أكثر**.(۳)

☆ شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کم تر حصہ کی قید کے بغیر بہر صورت اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ مقدار نکل آئی ہو اور کچھ ابھی نہ آیا ہو، بلکہ جو پھل موجود ہو اس کو "اصل" سمجھا جائے گا اور بعد کو نکلنے والا پھل اس کے تابع ہو کر معاملہ میں شامل رہے گا، **ولم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد يكون أكثر بل قال عنه اجعل الموجود أصلا فى العقد ومايحدث بعد ذالك تبعا**.(۴)

☆ ابن نجیم نے نقل کیا ہے کہ امام فضلی کہتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید و فروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہوگیا ہے اور اب ان کو اس سے روکنے میں حرج ہے، اس لئے استحساناً میں اس کو جائز قرار دیتا ہوں۔(۵)

☆ اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے اور کھلتے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں، **وقد رأيت فى هذا رواية عن محمد وهو فى بيع الورد على الأشجار فإن الورد متلاحق ثم جوز البيع**

---

(۱) البحر الرائق : ۳۰۱/۵

(۲) ولو برز بعضها دون بعض لايصح فى ظاهر المذهب، درمختار على هامش الرد : ۳۸/۴، نیز ملاحظہ ہو : هنديه : ۱۰۶/۳

(۳) الدر المختار على هامش الرد : ۲۹/۴، نیز ملاحظہ ہو : خلاصة الفتاوى : ۳/۳-۳۰

(۴) البحر الرائق : ۳۰۱/۵

(۵) حوالۂ سابق

فی الکل بهذا الطریق . (۱)

☆ ابن ہمام نے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ بیگن ککڑی وغیرہ سبزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودہی کوخرید کرلیا جائے ، تا کہ آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں ہو : لیشتری أصول الباذنجان والبطیخ والرطبة لیکون مایحدث فی ملکه .

کھیتی وغیرہ میں حیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں ، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کوخرید کرلے اور بائع اس کے لئے اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کرلے ، جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہو ۔ وفی الزرع والحشیش یشتری الموجود ببعض الثمن ویستأجر الأرض مدة معلومة یعلم غایة الإدراک .

پھلوں میں یہ طریق اختیار کیا جائے کہ موجودہ پھل خرید کرلے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے پھل کو مباح و جائز کردے:فی ثمار الأشجار یشتری الموجود ویحل له البائع مایوجد .(۲)

امام سرخسیؒ نے تو ظاہر روایت ہی پر فتویٰ دیا ہے اور اس کو منع کیا ہے ، اس لئے کہ یہ غیر موجود شئی کی خرید وفروخت ہے ، لیکن متاخرین نے عام تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں امام فضلی ہی کی رائے پر عمل کیا ہے ، اور خوب لکھا ہے ، کہ دمشق وغیرہ میں جہاں کثرت سے باغات ہیں اس طرح خرید و فروخت کا تعامل ہوگیا ہے اور اوپر ان کو جائز کرنے کی جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں ، جہل کے غلبہ کی وجہ سے معدود چند لوگوں کو چھوڑ کر عام لوگوں سے اس پر عمل کرنے کا تقاضا ممکن نہیں ، اور اس کو اس سے باز رکھنا بھی مشکل ہے ، پھر چونکہ مارکٹ میں جو کچھ پھل آتا ہے وہ اسی طریق پر ، اس لئے پھل کا کھانا ہی حرام ہوجائے گا ، پس اب اس بیع نے ضرورت کا درجہ اختیار کرلیا ہے ، لہٰذا جس طرح انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے ''سلم'' کی اجازت دیدی ، حالانکہ وہ ایک شئی معدوم کی بیع ہے ، اسی طرح پھلوں کی خرید و فروخت کی اس نوع کے معاملات کو بھی درست کہنا چاہئے ۔ (۳)

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ کچھ پھل نکل آئے ہوں اور باقی ابھی نہیں نکلے ہوں ، تو ان کو فروخت کرنا درست اور جائز ہوگا ، بشرطیکہ ایک ہی پھل کے مختلف درخت ہوں ، ایک ہی باغ میں مختلف نوعیت کے پھلوں کے الگ الگ درخت ہوں تو ایک درخت میں پھل آجانا ، دوسرے پھلوں کی خرید وفروخت کے جائز ہونے کے لئے کافی نہیں ہوگا ۔

چوتھی صورت

پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے قابل بھی ہوگئے جس کو حدیث میں ''بدوصلاح'' سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ ائمۂ ثلاثہ ، مالکؒ ، شافعیؒ ، احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بہر حال خرید و فروخت درست ہے ، چاہے غیر مشروط خرید وفروخت ہو ، یا فوراً توڑنے کی شرط ہو ، یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی ، نیز

(۱) فتح القدیر : ۵/۴۹۲

(۲) البحرالرائق : ۵/۳۰۱ ، فتح القدیر : ۵/۴۹۲

(۳) رد المحتار : ۴/۳۹

خریدار کو غیر مشروط معاملہ یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی صورت میں حق حاصل ہوگا کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دئے جائیں:

وجملة ذالک أنه إذا بدا الصلاح في الثمرة جاز بيعها مطلقا وبشرط التبقية إلى حال الجزاز وبشرط القطع ، وبذالک قال مالک والشافعي : وقال أبوحنيفة وأصحابه : لايجوز بشرط التبقية . (۱)

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک پھل کے درخت پر ایک عرصہ لگے رہنے کی شرط لگادی جائے تو بیع درست نہ ہوگی ، امام محمدؒ نے اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر پھل تیار ہو چکے ہوں تو ایسی شرط لگانے میں مضائقہ نہیں اور یہ شرط معتبر بھی ہوگی اور اگر پھل تیار ہونے سے پہلے اس طرح کا معاملہ ہوتو درست نہ ہوگا ، عموم بلویٰ کے تحت طحاوی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے ، ابن نجیم و حصکفی وغیرہ کے بیان کے مطابق اسی پر فتویٰ ہے ۔ (۲)

جو شرطیں مروج ہو جائیں

دوسری ، تیسری اور چوتھی صورت میں احناف نے اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کو منع کیا ہے کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دئے جائیں اور یہ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے خرید وفروخت کے خلاف ہے ، اس لئے ایسی شرط معاملہ کو فاسد کردے گی ـــــ مگر یہ مسئلہ موجودہ حالات میں قابل غور ہے ، اوپر علامہ سرخسیؒ کا بیان گذر چکا ہے کہ جو شرطیں تعامل کا درجہ اختیار کرلیں اور خرید وفروخت میں رواج پاجائیں ، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں ، وہ معتبر بھی ہیں اور بیع کے صحیح ہونے میں رکاوٹ بھی نہیں ہیں ، عالمگیری میں بھی مختلف جزئیات کے ذریعہ اس اصول کو منقح اور واضح کیا گیا ہے ، ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو:

ولكنه متعارف كما إذا اشترى نعلاً وشراكاً على أن يحذوه البائع جاز البيع استحسانا كذا في المحيط ، وإن اشترى صرماً على أن يخرزالبائع له خفاً أو قلنسوة بشرط أن يبطن له البائع من عنده فالبيع بهذا الشرط جائز للتعامل ،كذا في التتار خانيه...وكذا لواشترى خفابه خرق على أن يخرز البائع أوثوبا من خلقاني وبه خرق على أن يخيطه ويجعل عليه الرقعة كذا في محيط السرخسي ، ولو اشترى كرباسا بشرط القطع والخياطة لايجوز لعدم العرف كذا في الظهيرية ، وإن كان الشرط شرطاً لم يعرف ورود الشرع بجوازه في صورة وهو ليس بمتعارف إن كان لأحد المتعا قدين فيه منفعة أوكان للمعقود عليه منفعة والمعقود عليه من أهل أن يستحق حقا على الغير فالعقد

(۱) المغنی لابن قدامہ : ۴/۷۵ ، نیز دیکھئے : الفقه على المذاهب الأربعه : ۲/۲۹۴-۲۹۷-۳۰۲ ، نهاية المحتاج : ۴/۱۴۱

(۲) الدر المختار على هامش الرد : ۴/۳۹

فاسد كذا في الذخيرة .(۱)

لیکن اگر وہ شرط مروج ہو مثلاً چمڑہ اور تسمہ اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا کر دے تو از راہ استحسان جائز ہوگا، اگر چمڑا خرید کیا، بشرطیکہ بائع اس کے لئے ڈوری فراہم کردے، یا ٹوپی خرید کی کہ بائع اپنے پاس سے استر لگا دے تو تعامل کی وجہ سے ان شرطوں کے ساتھ بیع جائز ہے، ایسا ہی ''تاتار خانیہ'' میں ہے، اسی طرح اگر پھٹا ہوا موزہ خرید کرے، بہ شرطیکہ بائع اسے سل دے، یا پھٹا ہوا کپڑا خرید کرے بہ شرطیکہ بائع اس پر پیوند لگا دے، اور اگر کپڑا خرید کرے اس شرط پر کہ بائع اسے چھانٹ دے اور سل دے تو تعامل اور عرف نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا، اگر شرط ایسی ہو کہ کسی صورت میں نص اس کے جواز پر وارد نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو، تو اگر بائع اور خریدار میں سے کسی کا اس میں نفع ہو، یا خود مبیع کا نفع ہو اور وہ اس کا اہل ہو کہ دوسرے پر اس کا حق ثابت ہو سکے تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔

اسی تعامل اور ضرورت کی بنا پر بعض فقہاء نے موجود پھلوں کے ساتھ غیر موجود پھلوں کی خرید وفروخت کو درست رکھا ہے، امام محمدؒ نے اسی تعامل کی بنا پر پھل کی تیاری کے بعد اس کو درخت پر لگے رہنے کی شرط کو درست قرار دیا، امام ابن ہمام نے بحث کی ہے کہ صاحب ہدایہ کا یہ کہنا کہ امام محمدؒ کی یہ رائے اس بات پر مبنی ہے کہ چونکہ اب پھل کی نشو ونما مکمل ہو چکی ہے اور اب وہ درخت کی اجزاء نہیں لے گا، اس بنا پر تقاضائے قیاس ہے کہ یہ معاملہ درست ہو صحیح نہیں ہے، اصل میں اس شرط کو منع اس لئے کرتے ہیں کہ بیع میں کسی شرط کا لگانا صحیح نہیں ہے، اور ظاہر ہے یہ ممانعت ہر طرح کے پھل میں ہے، چاہے وہ ابتدائی حالت میں ہو یا تیار ہو، ابن ہمام کا خیال ہے کہ دراصل امام محمدؒ کی یہ رائے خلاف قیاس از راہ استحسان ہے اور عرف وتعامل کی رعایت پر مبنی ہے۔

بلکہ ابن ہمام کی عبارت پر غور کرو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا میلان بھی اسی طرف ہے، چونکہ خرید وفروخت کے معاملے میں تعامل تیاری سے قبل بیع اور اس کے بعد پھل درخت پر باقی رکھنے کا ہے، اس لئے غیر مکمل ''پھل'' (غیر متناہی) میں بھی درخت پر باقی رکھنے کی شرط کو درست وجائز ہونا چاہئے۔

ولا يخفى أن الوجه لا يتم في الفرق لمحمد إلا بادعاء عدم المعرف في مالم يتناه عظمه . (۲)

اب صورت حال یہ ہے کہ پھل کی تیاری سے پہلے ہی باغات کی خریدی اور پھل کی تیاری تک درخت پر پھلوں کے باقی رکھنے کا عام رواج ہو گیا ہے اور شامی نے جوبات دمشق کے بارے میں لکھی ہے کہ اگر خرید وفروخت کی اس صورت کو نادرست قرار دیا جائے تو بازار میں حلال طریقہ پر خرید کئے ہوئے پھل کی دستیابی دشوار ہو جائے گی، خود فقہاء کو بھی اس کا احساس ہے، اس لئے انہوں نے مختلف ''حیلے'' بھی پیش کئے ہیں، تا کہ خلق خدا کی طرف حتی الوسع اکل حرام کی نسبت سے

(۱) عالم گیری : ۱۳۴/۳

(۲) فتح القدیر : ۴۹۰/۵

بچا جاسکے ـــــ یہ عرف و عادت اور ضرورت انسانی ہی وہ امر ہے کہ جس کے تحت فقہاء نے مفتی بہ قول اور ''ظاہر روایت'' سے عدول کو بھی جائز قرار دیا ہے: **وماضاق الامر إلاّ اتسع ولا یخفی ان هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الروایة** (۱)

ان حالات میں یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ عرف وتعامل کی بنا پر درخت پر باقی رکھنے کی شرط ایک درست شرط ہے، اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ بھی جائز ہوگا اور یہ شرط بھی بجائے خود معتبر ہوگی۔

پھلوں کی بیع میں مروج استثناء

ایک خاص عرف بعض علاقوں میں یہ ہے کہ خریدار پھل کی کچھ متعین مقدار مالک کو دیا کرتا ہے، جس کو بعض مقامات پر ''ڈالی'' یا ''جنس'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں اگر باغ کے ایک درخت کی تعیین کرلی جائے کہ اس کا پھل خود مالک لے گا تب تو جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے فروخت میں کسی متعین درخت کے استثناء کو درست قرار دیا ہے، لیکن اگر درخت کے بجائے پھل کی مقدار مستثنیٰ کی کہ اس میں سے اتنے پھل مالک کو دئے جائیں گے جیسا کہ آج کل عام طور پر مروج ہے، تو یہ صورت مالکیہ کے یہاں جائز ہے، احناف کے یہاں جائز نہیں: **ولا یجوز ان یبیع ثمرة ویستثنی منها ارطالا معلومة خلافا لمالک.** (۲) اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کی بھی وہی رائے ہے جو احناف کی ہے (۳)

میرا خیال ہے کہ اول تو تعامل کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کی رائے اختیار کرلی جائے تو نامناسب نہیں، دوسرے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ احناف کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ یہ حسن بن زیادؒ کی روایت ہے، ورنہ ظاہر روایت کا تقاضا ہے کہ اس کو جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ جب وہ متعینہ مقدار فروخت کی جاسکتی ہے تو بیع سے اس کا استثناء بھی کیا جاسکتا ہے، **مایجوز ایراد العقد علیه بانفراده یجوز استثناء ه من العقد.** (۴) تیسرے جن فقہاء نے اس کو منع کیا ہے ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ اس استثناء کے بعد باقی ماندہ پھل کی مقدار مجہول اور غیر متعین رہ جائے گی اور اس کی وجہ سے نزاع پیدا ہوگی، مگر واضح ہو کہ یہ جہالت اور عدم تعیین کسی معاملہ کے درست اور جائز ہونے میں اس وقت رکاوٹ ہوتی ہیں جب کہ مسئلہ ''قضا'' میں جاتا ہے اور قاضی اس کو غیر نافذ قرار دیتا ہے، ورنہ باہم وہ اس طرح کے معاملات طے کرلیں اور نزاع پیدا نہ ہو تو مضائقہ نہیں، چنانچہ مولانا انورشاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

> **وقدیکون الفساد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شئی اخر یوجب الاثم فذالک ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانة وان بقی فاسداً قضاء لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة.** (۵)

(۱) رد المحتار : ۳۹/۴
(۲) الهدایه : ۱۱/۳
(۳) فتح القدیر : ۳۹۲/۵
(۴) هدایه : ۱۱/۳
(۵) فیض الباری : ۲۵۸/۳

کبھی نزاع کے اندیشہ سے بیع میں فساد پیدا ہوتا ہے
اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو،
ان صورتوں میں اگر نزاع پیدا نہ ہو تو دیانتاً جائز ہے،
کہ فساد بیع کی اصل علت نزاع نہیں پائی جاتی ہے،
گو قضاءً وہ فاسد ہی رہے گی۔

ہر چند کہ بعض فقہی نزاکتوں کی وجہ سے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس استثناء کی صورت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے جواز کے لئے ایک دوسری تدبیر اختیار کی ہے، جو اس طرح ہے:

''سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے، کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت جائز ہے، اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے، جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا، جس کی حقیقت حط ثمن ہے، عام طور سے رائج ہے، اسی طرح اس کو حط مبیع میں داخل کیا جاوے، یعنی بیع تو ہوگئی کل کی، مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اس قدر مبیع بھی بائع کو فلاں وقت واپس کردے گا اور ہر چند کہ وقت کی شرط عقد سے اس پر لازم نہیں، مگر فقہ میں اس کی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ثمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو لازم بھی کہا جاوے گا، اب صرف اس میں دو شبہہ رہ گئے ہیں ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو، دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اس کے آحاد متفاوت ہوتے ہیں، تعیین کیسے ہوگی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس کا التزام کرلیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونا چاہئے کہ اس میں یہ شبہ نہ رہے، اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مؤدی کا وصف بیان کردیا جاوے کہ بڑا ہوگا، یا چھوٹا، یا مخلوط، جس میں نزاع نہ ہو اور جہالت یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کرلیا گیا ہے''۔(۱)

خلاصۂ بحث

پس خلاصہ بحث یہ ہے کہ:

۱- پھل بالکل نہ نکلا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، جیسا کہ ایک یا کئی سال کے لئے باغات کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔

۲- پھل اگر کچھ بھی نکل آیا ہو، تو اس کی بیع درست ہوگی اور یہ شرط کہ پھل پکنے تک اسے درخت پر رہنے دیا جائے، معتبر و جائز ہوگی نیز اس موسم میں باغ میں آئندہ جو پھل آئیں وہ بھی اس بیع میں شامل ہوں گے۔

۳- باغ میں اگر ایک درخت میں بھی پھل آ گیا تو مالکیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس نوعیت کے تمام درخت کے پھلوں کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

۴- باغ کی بیع میں مالکان کا خریدار سے جنس یا ڈالی وغیرہ کے نام سے کچھ پھل لینا جو مروج ہے، جائز ہے بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ باغ میں اس مقررہ مقدار سے زیادہ پھل آئے گا۔ **ہذا ماعندی و الله اعلم بالصواب**

پھلوں میں حق شفعہ

پھل اگر درخت کو چھوڑ کر فروخت کئے جائیں تو امام ابو

(۳) امداد الفتاوی: ۱۰۳/۳، ترتیب جدید: مفتی محمد شفیع صاحبؒ

حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں حق شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ منقولہ اشیاء میں حق شفعہ نہیں ہوتا، (۱) امام مالکؒ کے نزدیک درخت کے پھل اور زمین سے نکلنے والے پھل تربوزہ وغیرہ میں حق شفعہ ہے، مثلاً اگر دو شخص کے درمیان مشترک درخت ہے اور ایک شریک اپنا حصہ پھل فروخت کرنا چاہے تو دوسرے شریک کو بھی اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا (۲) یہی رائے اہل ظواہر کی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منقولہ اشیاء میں بھی حق شفعہ ہے۔ (۳)

پھلوں کی چوری

درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی چوری بھی دوسری اشیاء کی چوری کی طرح گناہ اور جرم ہے، لیکن ان کو توڑنے اور چوری کرنے پر چوری کی شرعی سزا، ہاتھ کاٹنا، نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **لاقطع فی ثمر ولاکثر** (۴) درخت سے توڑا ہوا پھل اگر خشک میوہ جات کے قبیل سے ہو جو دیرپا ہوتا ہے تو اس کی اس چوری پر بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن جو پھل دیرپا نہیں ہوتے اور جلد خراب ہو جاتے ہیں امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹے جائیں گے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث: **اُتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بسارق سرق طعاماً فلم یقطعہ**۔ (۵) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک چور لایا گیا جس نے کسی خوردنی چیز کی چوری کی تھی، تو آپؐ نے ہاتھ نہیں کاٹا) کے تحت ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ امام صاحب نے یہاں وہی خوردنی اشیاء مراد لی ہیں، جو دیرپا نہ ہوں۔ (۶)

راہ گیر کا درخت کے پھل کھانا

رسول اللہ ﷺ نے درخت میں لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں فرمایا:

ما اصاب من ذی حاجة غیر متخذ خبنة فلا شئی علیه ومن خرج بشئی منه فعلیه غرامة مثلیه والعقوبة. (۷)

ضرورت منداس میں سے کچھ لے لے اور جمع کر کے ساتھ نہ لے جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، البتہ جو کچھ ساتھ لے کر جائے، اس پر اس کی دوگنا قیمت بطور تاوان کے ہے اور سزا ہے۔

فقہاء نے اس حدیث کا مصداق ایسی صورت کو قرار دیا

---

(۱) ومنها ای شرائط حق الشفعة ان یکون عقاراً ، عالمگیری : ۱۶۰/۵ نیز ملاحظہ ہو : مغنی المحتاج ۱۹۶/۲

(۲) الشرح الصغیر : ۶۳۷/۳　　(۳) المحلی : ۱۰۱/۹

(۴) مشکوۃ ، حدیث نمبر : ۳۵۹۳، بحوالہ ، ترمذی ، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجه، عن رافع بن خدیج، ابن ماجه، عن ابی هریره ، موطا امام مالک کی روایت میں "لاقطع فی ثمر معلق فاذا آواه المراح او الجرین فالقطع فی مایبلغ ثمن المجن " کے الفاظ مروی ہیں (موطا امام مالک، باب یجب فیه القطع)

(۵) مصنف عبدالرزاق، حدیث نمبر : ۱۸۹۱۵، باب سارق الحمام و مالا یقطع فیه

(۶) هدایه ربع دوم : ۵۱۹

(۷) نسائی ، حدیث نمبر : ۴۹۶۱، باب الثمر یسرق بعد ان یؤویه الجرین

ہے، جب کہ راہ گیر شدید بھوک کی حالت میں ہو اور تب بھی یہ بات ضروری ہوگی کہ وہ ان پھلوں کی قیمت ادا کردے۔(۱) حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں ایک گونہ نرمی ہے، ان کے نزدیک بھوکا شخص بلاعوض اس درخت سے توڑ کر پھل کھا سکتا ہے، البتہ ساتھ نہیں لے جاسکتا، بشرطیکہ وہ درخت کسی چار دیواری کے احاطہ میں نہ ہو(۲) بلکہ فقہ حنبلی کی بعض کتب میں تو کہا گیا ہے کہ گذرنے والا چاہے کھانے کے لئے مضطر نہ ہو، کھانے کا حاجت مند بھی نہ ہو، اور مسافر بھی نہ ہو، تب بھی مفت اس سے کھانے کا حق رکھتا ہے۔(۳)

ثُمَّ

عربی زبان کا لفظ ہے، جو دو چیز کے باہم فصل کے ساتھ واقع ہونے کو بتلاتا ہے، مثلاً: ''صلی زید ثم عمر'' کے معنی ہوئے کہ زید نے نماز پڑھی، اس کے بعد وقفہ کے ساتھ عمر نے نماز ادا کی ـــــ اسلام کے اصول قانون میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ دو الفاظ کے درمیان اگر ''ثم'' کے ذریعہ فصل ہو، تو آیا یہ صرف حکم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فصل سمجھا جائے گا یا باعتبار کلام کے یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ بولنے والے نے پہلی بات کہہ کر تھوڑی دیر سکوت اختیار کیا، پھر کلام کیا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فصل اور وقفہ حکم کے اعتبار سے ہے اور کلام کے اعتبار سے بھی، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فصل صرف حکم میں ہے کلام میں نہیں، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ان الفاظ میں طلاق دی ''**انت طالق ثم طالق ثم طالق ان فعلت کذا**'' (تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے، اور پھر طلاق ہے، اگر تو ایسا کرے) تو امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عورت اگر وہ کام کرگذرے تب ہی تینوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی، امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق اس وقت واقع ہوگی جب بیوی اس کام کو کرگذرے، کیونکہ پہلی اور دوسری طلاق کے بعد جب اس نے ''ثم'' کا لفظ استعمال کرتے ہوئے تیسری مشروط طلاق دی تو گویا پہلی دو طلاقوں اور تیسری مشروط طلاق کے درمیان ایک لحہ سکوت کا فصل ہوگیا، اس فصل کی وجہ سے پہلی دونوں طلاقوں سے شرط کا تعلق باقی نہ رہا، اس لئے پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی۔

''ثم'' کا لفظ ''و'' یعنی ''اور'' کے معنی میں بھی آتا ہے، ایسی صورت میں تعقیب یعنی ایک کے دوسرے کے بعد ہونے اور فصل کے معنی ملحوظ نہیں ہوتے جیسے: **واما نرینک بعض الذی نعدھم اونتوفینک فالینا مرجعھم ثم اللہ شھید علی مایفعلون**.(۴) (یونس:۴۶)

ثَمَن (ثمن، قیمت اور دین)

خرید و فروخت کے معاملے میں ''مبیع'' (سودا) کے مقابلہ میں جو معاوضہ ادا کیا جاتا ہے، اس کو ''ثمن'' کہتے ہیں ''ثمن'' اور ''قیمت'' کے درمیان تھوڑا سا فرق کیا گیا ہے، کسی سامان کا

(۱) دیکھئے: رد المحتار: ۲۳۸/۵
(۲) المغنی: ۵۹۷/۸
(۳) کشاف القناع: ۱۹۸/۶
(۴) ملخص از: تیسیر التحریر: ۲/ ۸۰-۷۸

بازار میں جو عام نرخ ہو اس کو "قیمت" کہتے ہیں اور تاجر اور خریدار کے درمیان کسی سامان کا جو نرخ طے پائے، چاہے وہ بازار کے عام نرخ کے برابر ہو، یا کم ہو یا زیادہ، اس کو "ثمن" کہتے ہیں (۱) ــــ خرید وفروخت کے معاملے میں خریدار کے ذمہ جو "عوض" باقی رہ جائے اس کو "ثمن" کہتے ہیں اور کوئی بھی صورت جس میں کسی کے ذمہ حق مالی واجب ہو "دین" کہلاتا ہے، جیسے: قرض، غصب کیا ہوا مال، وغیرہ، اس طرح "دین" کا لفظ عام ہے، اور "ثمن" کا لفظ خاص۔ (۲)

مبیع اور ثمن میں تمیز

ثمن اور مبیع، یعنی قیمت اور سودے کے درمیان کس طرح تمیز پیدا کی جائے اور کیونکر فیصلہ کیا جائیگا کہ کون ثمن ہے اور کون مبیع؟ اس سلسلے میں فقہاء نے چند اصول بیان کئے ہیں:

۱ - ایک طرف سونا چاندی، یا سکہ اور نوٹ ہو اور دوسری طرف سے سونا چاندی کے علاوہ کوئی اور سامان ہو تو سونا چاندی اور سکے ثمن قرار پائیں گے اور اس کے مقابلے میں آنے والا سامان مبیع۔ (۳)

۲ - ایک طرف سے "قیمی" چیز ہو اور دوسری طرف سے مثلی، تو جو شئی مثلی ہو وہ ثمن ہوگی اور جو شئی قیمی ہو وہ مبیع ہوگی، مثلاً بکری اور گیہوں کی ایک دوسرے کے بدلہ خرید و فروخت ہو تو "گیہوں" ثمن متصور ہوگا اور بکری "مبیع"۔

۳- اگر دونوں طرف سے سونا چاندی ہو، یا دونوں طرف سے قیمی سامان ہو، یا دونوں ہی طرف سے مثلی سامان ہو تو جس پر "ب" داخل ہو جائے، جو عربی زبان میں "بدلہ" (عوض) کے معنی میں آتا ہے، اس کو "ثمن" سمجھا جائے گا، اور دوسرے کو مبیع، مثلاً کسی نے کہا: **بعت هذه الفضة بهذا الذهب** (میں نے چاندی اس سونے کے بدلے فروخت کی) تو سونا "ثمن" ہوگا اور چاندی (فضہ) مبیع۔ (۵)

ثمن اور مبیع کے درمیان احکام میں فرق

یہ فرق اس لئے بتلایا گیا ہے کہ خرید وفروخت سے متعلق مختلف احکام ہیں جو اسی فرق سے متعلق ہیں:

۱- مبیع کی حوالگی اور اس سے متعلق اخراجات بائع کے ذمہ ہیں، جب کہ ثمن کی حوالگی اور اس سے متعلق اخراجات خریدار کے ذمہ۔

۲ - بیع کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مبیع بائع کی

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/۱۷۸

(۲) ماخوذ از: رد المحتار: ۴/۱۷۳

(۳) دیکھئے: رد المحتار: ۷/۵۲، کتاب البیوع

(۴) چار طرح کی اشیاء "مثلی" کہلاتی ہیں، وہ چیزیں جو وزن اور تول کے ذریعہ خریدی بیچی جاتی ہوں، جیسے گھی، چاول وغیرہ ان کو "موزونی" کہا جاتا ہے، دوسرے وہ چیزیں جو پیمانوں سے ناپ کر خریدی بیچی جاتی ہیں، جیسے تیل، پٹرول وغیرہ ان کو "مکیلی" کہا جاتا ہے، تیسری وہ چیزیں جو ہاتھ یا گز سے ناپ کر ان کا معاملہ کیا جاتا ہے، جیسے کپڑے یا زمین ان کو "مذروعات" سے تعبیر کیا جاتا ہے، چوتھے وہ اشیاء کہ گن کر ان کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، اور اس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت اور فرق نہیں ہوتا، جیسے انڈے، یا آجکل بننے والے شیشے کے گلاس اور چینی کی پیالیاں وغیرہ، ان کو کتب فقہ میں "عددی متقارب" سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ چار طرح کی اشیاء ہیں جو "مثلی" کہلاتی ہیں، وہ اشیاء کہ جن کی مختلف وحدتوں میں باہم کافی تفاوت ہوتا ہے، ان کو "قیمی" کہا جاتا ہے، جیسے جانور، تربوز اور سیب وغیرہ

(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار: ۷/۵۲

ملکیت میں موجود ہو، لیکن ثمن کا اس وقت خریدار کی ملکیت میں موجود رہنا ضروری نہیں۔

۳ - ثمن متعین نہ ہو تو بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور مبیع ہی متعین نہ ہو تو باطل ہو جاتی ہے (باطل اور فاسد کے فرق کے لئے خود لفظ "باطل" کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔)

۴ - بیع سلم میں "مبیع" کا ادھار ہونا واجب ہے اور "ثمن" کو ادھار رکھنا جائز نہیں۔

۵ - بیع کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مبیع ایسا مال ہو جس کو شریعت قابل قیمت تصور کرتی ہو، مگر ثمن اگر ایسی چیز کو بنایا جائے جو شریعت کی نگاہ میں قابل قیمت نہ ہو تو بعض صورتوں میں یہ معاملہ درست ہو جاتا ہے۔

۶ - اگر تاجر اور خریدار باہمی اتفاق سے معاملہ کو ختم کرنا چاہیں جس کو فقہ کی اصطلاح میں "اقالہ" کہتے ہیں تو اگر تاجر سے ثمن ضائع ہو گیا ہو تو "اقالہ" درست ہوگا، لیکن خریدار سے مبیع ہی ضائع ہو گئی تو اب "اقالہ" جائز نہ ہوگا۔

۷- مبیع حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی تو بیع باطل ہو جائے گی، ثمن ادائیگی سے پہلے ضائع ہو گئی تو بیع باطل نہ ہوگی۔

۸- اگر ثمن اور مبیع دونوں سونا چاندی نہ ہو، بلکہ ایک طرف سے سونا چاندی یا روپیہ ہو اور دوسری طرف سے سامان، تو پہلے خریدار ثمن حوالہ کرے گا، پھر بائع مبیع دے گا، سوائے سلم کے کہ اس میں پہلے ثمن ادا کی جاتی ہے، دونوں طرف سے سونا چاندی ہو تو بیک وقت دونوں فریق ایک دوسرے کو عوض ادا کریں گے، اسی طرح اگر دونوں طرف سے سامان ہو جس کو بیع "مقائضہ" کہتے ہیں تب بھی ایک ساتھ دونوں طرف سے عوض ادا کریں گے۔

۹ - ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کیا جا سکتا ہے، البتہ اس سے بیع "سلم" اور بیع صرف مستثنیٰ ہے، کہ ان دونوں قسموں میں قبضہ سے پہلے ثمن میں بھی تصرف کرنا درست نہیں جب کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف نہیں کیا جا سکتا ہے، البتہ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ مبیع "مال غیر منقول" مثلاً زمین اور مکان وغیرہ ہو۔(۱)

نوٹ اور سکے

ایک اہم مسئلہ ہمارے زمانہ کا یہ ہے کہ سکوں اور نوٹوں کی حیثیت بذات خود "ثمن" کی ہے، یا یہ "ثمن" کا وثیقہ ہیں؟ اور ان کے ثمن یا وثیقۂ ثمن ہونے کا احکام پر کیا اثر پڑیگا؟ راقم الحروف نے اس موضوع پر ایک تحریر لکھی تھی، جو "اسلام اور جدید معاشی مسائل" میں شریک اشاعت ہے جس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

نوٹ کی شرعی حیثیت

شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں، عبادات اور عادات، عبادات سے متعلق احکام اصلاً نصوص پر مبنی ہیں ان میں بن سمجھے احکام خداوندی کی تعمیل مقصود ہے، انہی احکام کو فقہاء تعبدی کہتے ہیں، کتاب وسنت میں ان سے متعلق ایک ایک جزئیہ کی پوری صراحت ہے اور قیاس ورائے کی بہت کم گنجائش ہے۔

عادات سے مراد وہ قوانین ہیں جو انسانی ضروریات سے

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۴/۵-۶-۴، بحوالہ: عقد البیع للاستاذ زرقاء: ۷۱

متعلق ہیں، جیسے خورد ونوش، لباس و پوشاک، نظم حکومت، مملکت کا دفاع، بین ملکی تعلقات، خرید وفروخت اور دوسرے مالی قوانین، ایسے احکام میں شارع نے ایک ایک جزئیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے بلکہ ہر شعبہ احکام میں کچھ بنیادی اوامر ونواہی مقرر کر دئے گئے ہیں اور ایسے قواعد کی رہنمائی کی گئی ہے کہ ان کے ذریعہ عدل وتوازن باقی رہے اور ظلم وناانصافی سے بچا جا سکے، اسی لئے ان ابواب میں نصوص بہت کم ہیں، اور فقہاء کے لئے اجتہاد کا میدان بہت وسیع ہے، اگر یہ رویہ اختیار نہ کیا جاتا تو فقہ اسلامی کے لئے تغیر پذیر قدروں کے ساتھ سفر مشکل ہو جاتا، یہ جزئیات، عموماً شریعت کے مقررہ قواعد پر مبنی ہیں جن سے احکام فقہیہ میں عدل وتوازن قائم ہے۔

دو اہم فقہی قواعد

ایسے ہی فقہی قواعد میں ایک ''الضرر یزال'' (نقصان کا ازالہ کیا جائے گا) ہے جو رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ''**لا ضرر ولا ضرار**'' (نہ ابتداءً نقصان پہونچایا جائے نہ جواباً پہونچایا جائے) اور ارشاد خداوندی ''**لاتظلمون ولا تظلمون**'' (نہ ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے) سے ماخوذ ہے (۱) نوٹوں اور سکوں کے مسئلے میں بھی ضروری ہے کہ اسلام کے اس تصور عدل کو کلیدی اور فقہاء کے اجتہاد کو ثانوی درجہ دیا جائے، کیوں کہ قدیم فقہا کے اجتہادات ان کے زمانہ میں یقیناً مبنی بر عدل تھے مگر ضروری نہیں، کہ اب بھی وہ کفایت کر جائیں۔

اسی طرح قانون اسلامی کا ایک اہم ذیلی ماخذ عرف وعادت ہے، جن امور کی بابت نصوص موجود نہ ہوں اور کتاب و سنت نے صریح رہنمائی نہ کی ہو ان میں لوگوں کا تعامل خاص اہمیت رکھتا ہے، اسی کو علماء نے ''**العادۃ محکمۃ**'' اور ''**الثابت بالعرف کالثابت بالنص**'' سے تعبیر کیا ہے، نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں عرف ورواج کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

اہم سوالات

نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں درج ذیل امور قابل توجہ ہیں:

۱- نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتے ہیں۔؟

۲- اگر ثمن ہیں تو مثلی ہیں، یا قیمی؟ اور مثلی اور قیمی سے کیا مراد ہے؟

۳- مثلی ہیں تو آیا اس میں قوت خرید بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟

۴- مثلی اشیاء میں قوت خرید کی کمی عیب ہے یا نہیں، اور عیب ہے تو فقہاء اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔؟

۵- اگر قوت خرید میں کمی اور زیادتی معتبر ہے، تو اس کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا۔؟

نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

اس سلسلہ میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، علماء ہند میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ (۲) اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (۳) کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکے وثیقہ کا حکم رکھتے

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی : ۱۷۲

(۲) امداد الفتاوی : ۵/۲

(۳) آلات جدیدہ کے شرعی احکام، یہی رائے حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ کی بھی ہے، نظام الفتاوی

ہیں بعینہ ثمن نہیں ہیں، علماء ہند نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، جب کہ حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی (۱) اور ان کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فتح محمد صاحب فرماتے ہیں کہ سکے اور نوٹ بجائے خود "ثمن" کا درجہ رکھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں کتاب و سنت کی تصریحات نہیں مل سکتیں البتہ کتب فقہ میں بعض ایسی نظیریں ملتی ہیں جن سے زیر بحث مسئلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، جو حضرات نوٹ کو صرف وثیقہ اور سند مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نوٹ پر اس عبارت کا درج ہونا کہ " اتنے روپے دینے کی اجازت دیتا ہوں" بجائے خود نوٹوں کے وثیقہ ہونے کو بتاتا ہے، جس کو ریزرو بینک کے گورنر کی توثیق کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ خود اس کاغذ کے سکے میں اتنی قوت خرید نہیں ہوتی جو اس توثیق کی وجہ سے اس میں تسلیم کرلی جاتی ہے اور نہ اس توثیق کے بغیر کوئی اس کو خرید و فروخت کے لئے قبول ہی کرتا ہے، دوسرے نوٹ کی ترویج اور اس کا آغاز جس طرح ہوا وہ خود بھی اس کی تائید کرتا ہے، ابتدا میں بینک کے نوٹ کے بجائے لوگ بطور خود رقوم کے وثیقے لکھ دیا کرتے تھے اور وہی قبول کرلئے جاتے تھے، ظاہر ہے کہ یہ چیک اور وثیقہ ہی کی ایک شکل تھی، بعد کو یہ اختیار حکومتوں نے لیا اور ان کی مہر تصدیق کے ساتھ نوٹ چلنے لگے۔ پھر حکومت نے زر پر کنٹرول کرنے کے لئے یہ حق ریزرو بینک کو سونپ دیا، اور اس طرح اب بینک نوٹ جاری کرتے ہیں "دائرۃ المعارف البریطانیہ" نے نوٹ کی حیثیت یہ بتائی ہے کہ یہ تو اس قرض کی سند ہے (۲) جو صاحب نوٹ کا بینک کے ذمہ ہے (۳)

مذکورہ بالا تفصیل نوٹ کے وثیقہ ہونے کو واضح کرتی ہے، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ "حوالہ" ہے، نوٹ ادا کرنے والا "محیل" وصول کرنے والا "محتال" اور بینک "محتال علیہ" ہے جس نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے۔ (۴)

جن حضرات کے نزدیک یہ ثمن ہے ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ نوٹ کا چلن بعینہ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم و دینار کا ہوا کرتا تھا، رہ گئی حکومت کی طرف سے نوٹ کی توثیق تو یہ نوٹ کی ثمنیت میں چنداں مضر نہیں، کیوں کہ نوٹ میں فی نفسہ مالیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کی ثمنیت کی یقین دہانی اور اعتبار قائم کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے یہ توثیق ہے جو اس کے ثمن ہونے کے منافی نہیں۔

فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں (۵) یہ دو ہیں، سونا اور چاندی، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں یہی دو چیزیں ثمن کے طور پر استعمال ہوتی تھیں، ثمنیت پیدا ہونے کی دوسری صورت " اصطلاح" یعنی باہمی اتفاق ہے "اصطلاح" سے مراد لوگوں کا کسی چیز کے ثمن ہونے پر اتفاق کرلینا ہے "فلوس نافقہ" کو اسی بناء پر ثمن تصور کیا جاتا ہے۔

ہمارے زمانے کے لحاظ سے کسی چیز کے ثمن اصطلاحی بننے

---

(۱) مجموعۃ الفتاوی، کتاب البیوع، نرخ دربیع سلم
(۲) تکملہ فتح الملہم: ۵۱۷/۱
(۳) ایضاً: ۵۱۶/۱
(۴) فتح الملہم: ۵۱۹/۱
(۵) ھدایہ: ۶۵/۳

اوراس کے ثمنیت پراتفاق رائے پیدا ہونے کی دوصورت ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ عوام میں بطور خود اس کا چلن ہو جائے، جیسا کہ قدیم کتب فقہ میں مذکور ہے، فی زمانہ یہ صورت ممکن نہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت کسی چیز کوثمن قرار دیدے اور یوں عوام اس کوتسلیم کرنے پر مجبور ہو جائیں، یہی شکل اس وقت پوری دنیا میں رائج ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نوٹ کی حیثیت فی زمانہ اصطلاحی ثمن کی ہوگئی ہے اور آج کے عرف کے لحاظ سے اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کونوٹ ادا کرتا ہے تو اسے مستقل ثمن سمجھ کرادا کرتا ہے نہ کہ وثیقہ، اس کے برخلاف آج بھی بینک کے چیک اور ڈرافٹ وثیقہ سمجھ کر لئے اور دئے جاتے ہیں، فقہاء کی تفصیلات سے واضح ہے کہ ثمنیت کا پیدا ہونا اصل میں عرف و رواج پر مبنی ہے، فلوس نافقہ اور ایسے درہم و دینار جن پر کھوٹ غالب ہو، کے ثمن تسلیم کئے جانے کی وجہ سوائے رواج وتعامل کے اور کیا ہے۔؟

نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

خلقی ثمن (سونا اور چاندی) کوفقہا نے مثلی مانا ہے، سوال یہ ہے کہ نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟ یعنی ایک شخص کے نوٹ دوسرے شخص کے ذمہ واجب الاداء ہوں تو وہ انہی نوٹوں کا مثل ادا کرے یا اس کی قوت خرید کا اعتبار کرے؟ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس امر کی تعیین کریں کہ مثلی اور قیمی کے حدود کیا ہیں، اور اس باب میں فقہاء کی کیا رہنمائی ملتی ہے؟ مثلی کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے۔

۱- کل مقدر بکیل أو وزن، وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کے ذریعہ معلوم کی جائے۔

۲- ناپ اور تول کے ذریعہ جس کی مقدار معلوم کی جاسکے اور اس میں بیع سلم جائز ہو۔

۳- ناپ، تول کر فروخت کی جانے والی چیز جس میں سلم اور خود اس شئی کی اپنی ہم جنس سے خرید وفروخت درست ہو۔

۴- وہ شئی اگر دوشرکاء کے درمیان تقسیم کرنی ہوتو قیمت لگانے کی ضرورت نہ پڑے۔

۵- جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔(۱)

۶- وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کر یا شمار کر کے معلوم کی جاتی ہو۔
لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔(۲)

۷- جس کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہو۔(۳)

درحقیقت مثلی اور قیمی کی تعریف میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، تعبیر و بیان کا اختلاف ہے، کسی شئی کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو یا اتنا کم تفاوت ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کر دیتے ہوں وہ مثلی ہے، اور جس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت ہو وہ قیمی ہے۔(۴)

ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو فقہاء نے اپنے زمانے کے

---

(۱) الاشباہ والنظائر : ۷۷-۶-۵۷، بیان المثلی والمتقوم

(۲) بدائع الصنائع : ۱۵۰/۷

(۳) طحطاوی علی الرد : ۱۰۲/۴

(۴) المبسوط : ۵۱/۱۱

عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو، لیکن اب وہ مثلی ہوگئی ہو، جیسے کپڑے وغیرہ، کہ زمانہ قدیم میں ان میں بڑا فرق ہوتا تھا، مگر آج ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں اتنا کم اور نا قابل لحاظ فرق ہے کہ ان کے مثلی ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ نوٹ مثلی ہی ہیں، یہ تو فقہاء کی زبان میں گو کیلی اور وزنی نہیں لیکن عددی غیر متفاوت ہیں، مثلاً پانچ روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، جیسا کہ فقہاء نے دراہم و دنانیر کی طرح ''فلوس'' کو مثلی شمار کیا ہے۔(۱)

مثلی اشیاء میں قدر کا لحاظ

فقہاء کی عام عبارت سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مثلی سے ان کے یہاں ظاہری صورت مراد ہوتی ہے، مثلاً دس کلو گیہوں کے قرض کی ادائیگی دس کیلو گیہوں کے ذریعہ ہی ہو سکے گی، خواہ قرض لینے اور ادا کرنے کے وقت گیہوں کی قیمت میں فرق ہو۔(۲)

تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر فقہاء نے تقاضۂ عدل کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے مثلی اشیاء میں بھی قیمت اور منفعت کو ملحوظ رکھا ہے، چند مثالیں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

۱ – اس شخص کا دوسری جگہ مثلاً نہر کے کنارے صرف پانی واپس کر دینا کافی نہ ہوگا جس نے ایسے صحرا سے پانی غصب کرلیا ہو جہاں پانی دستیاب نہ ہو، بلکہ اسے قیمت بھی ادا کرنی ہوگی۔(۳)

۲ – مغصوبہ مثلی چیز جو بازار سے ناپید ہوگئی ہو، اس کی قیمت ہی ادا کی جائے گی۔(۴)

۳ – زیورات کے ضائع کرنے کے بعد اس کے ہم وزن سونا یا چاندی واپس کر دینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔(۵)

۴ – فلوس احناف کے نزدیک مثلی ہے، کسی نے فلوس قرض لیا اور ادائیگی سے قبل اس کا چلن بند ہوگیا تو قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔(۶)

اس طرح کی اور مثالیں بھی فقہاء کے یہاں ـــــ احرام میں شکار، غصب، قرض وغیرہ کے ـــــ احکام کے ذیل میں مل جاتی ہیں، یہ اس لئے کہ مثل یا قیمت اصل مقصود نہیں بلکہ عدل مقصود ہے، اسی لئے فقہاء جہاں مثل واجب قرار دیتے ہیں تو وہ اسی لئے کہ وہاں مثل کو واجب قرار دینا ہی قرین انصاف ہے، سرخسی نے اس کی وضاحت کی ہے۔(۷)

اب اگر کہیں تقاضۂ عدل کی تکمیل کے لئے قیمت کو ملحوظ

(۱) طحطاوی: ۱۰۲/۴

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر: ۳۶۵/۴، شرح مہذب: ۱۷۴/۱۳، بلغة السالک لاقرب المسالک الی مذہب الامام مالک علی الشرح الصغیر: ۲۱۳/۲

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۵۷۲

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۲۶۳

(۵) الاشباہ للسیوطی: ۵۷۲

(۶) بدائع الصنائع: ۹۳۵/۷، اس کے علاوہ ابن نجیم نے الاشباہ: ۳۶۵-۳۶۲ اور سیوطی نے بھی اپنی اشباہ میں ایسی صورتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۷) المبسوط: ۵۰/۱۱

رکھنا ضروری ہو جائے، اور صرف مثل کی ادائیگی ضد کا باعث بنتی ہو تو ضرور ہے کہ وہاں قیمت کا اعتبار کیا جائے یا اس کو ملحوظ رکھا جائے، علامہ ابن تیمیہ عاریت کے تلف ہو جانے سے متعلق ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> **ولهذاكان من اوجب المثل فى كل شئى بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة أقرب الى العدل ممن أوجب القيمة من غير المثل.** (۱)
>
> لہٰذا جن حضرات نے حتی المقدور ہر چیز میں قیمت کی رعایت کے ساتھ مثل واجب قرار دیا ہے ان کی رائے بمقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے مثل کے قیمت کو واجب قرار دیتے ہیں، زیادہ قرین عدل ہے۔

اس لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ کسی نے سکوں کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے کر لیا مگر اس سے پہلے کہ خریدار وہ سکے ادا کرے ان کا چلن بند ہو گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ ختم ہو جائے گا، قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ (۲)

اسی طرح قرض کی ادائیگی کسی دوسرے شہر میں ہو جہاں سے اپنی جگہ سامان لے جانے میں اخراجات حمل ونقل سے گذرنا پڑے، نیز مقام ادائیگی میں اس کی قیمت کم ہو جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ ہو، تو قرض دہندہ اس کو قبول کرنے سے عذر کر سکتا ہے، کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے اور سامان کے بجائے قیمت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے۔ (۳)

مثلی اشیاء میں عیب کی تلافی:

یہ بات متفق علیہ ہے کہ مثلی اشیاء میں اگر کوئی عیب یا نقص پیدا ہو جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے، مثلاً غاصب کو مغصوبہ سامان کے ساتھ اس عیب کا تاوان ادا کرنا ضروری ہوگا جو اس کے یہاں پیدا ہو گیا، جیسا کہ طحطاوی نے صراحت کی ہے۔ (۴)

اور عیب کے سلسلہ میں فقہاء نے جو اصول متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمتوں کو گرا دیتی ہوں وہ عیب ہے۔ (۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ روپے کی قدر میں پیدا ہونے والی کمی بھی من جملہ عیوب کے ہے اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کا لحاظ کیا جا سکتا ہے، اس لئے قرض وغیرہ میں ضروری ہے کہ قرض خواہ قرض واپس کرتے ہوئے اسے انہی صفات کے ساتھ واپس کرے جس طرح کہ اس نے حاصل کیا تھا، ابن تیمیہ کے الفاظ میں: **والمقرض يستحق مثل قرضه فى صفته كما يستحق مثله فى الغصب و الاتلاف.** (۶)

بعض فقہی عبارتوں سے شبہ

یہاں ان عبارتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے جن میں فقہاء نے نرخ کی کمی بیشی کو دَین کی ادائیگی یا مال مغصوب کی واپسی میں

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ: ۳۵۲/۱۰، یہی ابن قدامہ نے لکھا ہے، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۶۵/۴
(۲) فتاوی غیاثیہ: ۱۳۹
(۳) الشرح الکبیر مع المغنی: ۳۶۵/۴
(۴) طحطاوی علی الدر: ۱۰۱/۴
(۵) ھدایۃ مع الفتح: ۴/۶
(۶) فتاوی ابن تیمیہ: ۴۷۳/۲۹

غیر مؤثر مانا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں:

ولو كان ما اقرضه موجوداً بعينه فرده من غير عيب محدث فيه لزم قبوله سواء تغير سعره أم لم يتغير. (۱)

سامان قرض بعینہ موجود ہو اور اس میں کوئی عیب نہ پیدا ہوا ہو، اگر اس طرح واپس کیا جائے تو قرض دہندہ کے لئے اس کا قبول کر لینا ضروری ہے، اس کی قیمت میں کوئی تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

یہی تفصیل فقہاء مالکیہ (۲) اور احناف کے یہاں ملتی ہے۔ (۳)

فقہاء کی ان تصریحات کو آج کے تناظر میں دیکھنا چاہئے، قرض لی جانے والی اور دی جانے والی اشیاء اگر سامان کی صورت میں ہوں تو ان کی قیمت میں کمی بیشی کے باوجود اس کی افادیت و مقصدیت میں کوئی کمی نہیں آتی، مثلاً گیہوں کا مقصود کھانا ہے، اگر کسی نے دس کیلو گیہوں دس سال قبل قرض لیا اب اسے واپس کرنا ہے تو اس کی غذائی افادیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا، خواہ اس کی قیمت کم ہو جائے یا زیادہ، یہی حال درہم و دینار اور اس کے سونے چاندی کا بھی ہے۔

''فلوس'' یعنی معدنی سکے کی قیمت میں کمی بیشی کا بھی فقہاء نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس سے بھی تأمل ہوتا ہے، لیکن کتب فقہ پر وسیع نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا اس لئے تھا کہ وہ ان فلوس کو بھی ان معدنی سامان کی نظر سے دیکھتے تھے اور یہ فلوس اپنے حجم اور قدر کے لحاظ سے بذات خود بھی قابل استفادہ اور لائق خرید و فروخت تھے، نیز جس طرح درہم و دینار اپنی ڈھلی ہوئی حیثیت سے قطع نظر اپنی ذات میں بھی اس سکے کے مساوی قیمت رکھتے تھے، اسی طرح ان سکوں کی بہ حیثیت سکہ جو قیمت ہوتی تھی وہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی تھی، جو معدنی حیثیت میں ان سکوں کی ذاتی قدر و قیمت ہوا کرتی تھی، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے فلوس کے ذریعہ مقررہ قیمت میں فلوس کا رواج بند ہو جانے کے بعد بھی انہی فلوس کی ادائیگی کو کافی سمجھا **ولو استقرض فلوسا فكسدت فعليه مثلها عند أبي حنيفة رحمه الله.** (۴)

اسی بنا پر متقدمین حنفیہ فلوس میں ایک کی دو سے خرید و فروخت کو درست قرار دیتے ہیں، اگر خریدنے اور بیچنے والا اسے بطور سامان خرید و فروخت کرے (۵) البتہ بعد کو فلوس کے بہ حیثیت ثمن استعمال اور رواج کے عموم کی وجہ سے علماء بخارا اور سمرقند نے اس سے منع کر دیا۔ (۶)

اسی طرح فقہاء شوافع نے ''فلوس'' کو ثمن و قیمت کی نظر سے نہیں دیکھا ہے اور اس میں ربا کو حرام نہیں کہا ہے (۷) اس کے برخلاف موجودہ کاغذی نوٹوں کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں ہے، نہ بہ حیثیت ''ثمن'' [illegible] کی تصدیق کے بغیر اس

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر: ۳۶۵/۴

(۲) بلغة السالک لاقرب المسالک: ۲۱۳/۴

(۳) فتاوی غیاثیہ: ۱۳۹، بدائع الصنائع: ۱۵۵/۷

(۴) بدائع الصنائع: ۲۹۵/۴

(۵) فتاوی غیاثیہ: ۱۴۱

(۶) البحر الرائق: ۱۰۴/۶

(۷) المجموع شرح مهذب: ۳۹۵/۹

سے خرید وفروخت ممکن ہے، دوسری طرف زمانے کا تغیر اس کی قدر میں اس کی افادیت کو کم کرتا جارہا ہے، مثلاً آج سے پچیس سال قبل کسی خاتون کا مہر پانچ سو مقرر ہوا تو یقیناً اس کی حیثیت آج وہ نہیں رہی جو پہلے تھی، ایسی صورت میں نوٹ کو سامان کی قیمت کے کم وبیش ہونے پر قیاس کرنا کسی طرح قرین صواب نظر نہیں آتا۔

ربا کا شبہ:

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ان نوٹوں کی تغیر پذیر قدر کا اعتبار کیا جائے تو اس سے ربا پیدا ہوسکتا ہے، مثلاً ایک شخص دس سال قبل ایک ہزار روپے لیتا ہے، اور دس سال بعد روپے کی قدر میں واقع ہونے والی تبدیلی کے تحت دو ہزار واپس کرتا ہے تو کیا اس کی وجہ سے سود کا دروازہ نہیں کھلے گا؟

یہ اعتراض بادی النظر میں قوی اور سب سے زیادہ قابل لحاظ ہے، مگر سود میں اور روپے کی قدر میں کمی وزیادتی میں کئی اعتبار سے فرق ہے ـــــ اول یہ کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور دوسرے سود میں حاصل کیا جانے والا نفع محض مدت اور اجل کی قیمت ہوتی ہے، جب کہ یہاں روپے کی مقدار کا بڑھنا اور گھٹنا روپے کی قدر سے متعلق ہے جو علی حالہ برقرار بھی رہ سکتی ہے اور بڑھ بھی سکتی ہے، یہ دو ایسے جوہری فرق ہیں، جو روپیوں کی کمی زیادتی اور ربا کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتے ہیں۔

نوٹوں کی قدر کے لئے معیار

زمانہ قدیم میں چاندی بھی ثمن ہوا کرتی تھی، مگر موجودہ زمانہ میں سکوں کی قدر چاندی سے مربوط نہیں رہی اور نوٹ چھاپنے میں بین اقوامی ضابطے کی پابندی نہ کرنے کی وجہ سے سونے سے بھی اس کا رشتہ کمزور رہی ہے، اس کے علاوہ فی زمانہ نوٹوں کی قدر پر کسی بھی ملک کی صنعتی قوت اور برآمدی صلاحیت کا بھی خاصا اثر پڑتا ہے، اس لئے یہ طے کرنا آسان نہیں کہ روپے کی قدر کے لئے معیار کیا ہوگا؟

غور کیا جائے تو بایں ہمہ سب سے زیادہ ثمنیت شریعت کی نظر میں بھی اور قانون معیشت میں بھی سونے ہی کے اندر ہے چاندی کو فقہاء نے ثمن مانا ہے، مگر کہیں کہیں اس کو سامان کے حکم میں بھی تسلیم کیا ہے، مگر سونے کو بہر حال ثمن تسلیم کیا گیا ہے، جیسا کہ روضہ میں سیوطی نے وضاحت کی ہے۔(۱)

اور یہ مقابلہ دوسرے اسباب وسامان کے سونے کی قیمت میں زیادہ ٹھہراؤ اور ثبات بھی پایا جاتا ہے، اس لئے سونا ہی کو روپے کی قدر کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے، ڈاکٹر علی محی الدین نے لکھا ہے کہ ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے(۲) لہٰذا ضروری ہے کہ طویل مدتی قرضہ جات اور دیون کی تعیین میں روپیوں کے ساتھ ساتھ سونے کی وہ تعداد بھی متعین کرلی جائے جو ان روپیوں کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہو۔

خلقی واصطلاحی ثمن کے احکام میں فرق

اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان جزئیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا، جو فقہاء نے ''فلوس نافقہ'' کے سلسلے میں ذکر کی ہیں:

۱ - فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو اسی طرح

(۱) الروضۃ : ۳۷/۴، بحوالہ (مقالہ) تذبذب اسعار نقود

(۲) مقالہ تذبذب اسعار نقود قسط : ۱۴۳

متعین ومشخص نہیں ہوں گے جس طرح سونا چاندی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔(۱)

۲- فلوس نافقہ کی خرید وفروخت خود فلوس نافقہ کے بدلے ہو تو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ورنہ سود شمار ہوگا، اور کسی طرح کی تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور دروازہ بن سکتا ہے۔(۲)

۴- اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہو جائے تو اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی۔(۳)

۵- اگر ثمن اصطلاحی پر معاملہ طئے ہونے کے بعد ادائیگی ثمن سے قبل ہی اس کا چلن بند ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک بیع فاسد ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک بیع باقی رہے گی۔(۴)

۶- جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح فلوس نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی، اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنی مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں۔(۵)

۷- اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہو جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی وہ قیمت جو چلن کے ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی ادا کرنی ہوگی، اسی رائے پر فتویٰ ہے۔(۶)

۸- البتہ فقہاء نے ثمن خلقی اور ثمن اصطلاحی کے درمیان صرف مجلس میں قبضہ کرنے اور نہ کرنے میں فرق کیا ہے۔

یہی فلوس نافقہ کے احکام کاغذی نوٹ کے ہونے چاہئیں، ان نوٹوں میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع نوٹ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے قائل ہیں، البتہ عبدالرحمان الجزیری نے حنابلہ کی طرف عدم وجوب کی نسبت کی ہے (۷) جزیری کی بظاہر یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی ـــــ اور جب نوٹوں کو عرف وتعامل کی وجہ سے ثمن اصطلاحی مان لیا گیا تو اس کے ذریعہ زکوٰۃ ادا بھی ہو جائے گی۔

نیز طویل مدتی قرضہ جات میں ادائیگی کے وقت روپیوں کی قدر میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہ ایک عیب ہے اور اس عیب کی تلافی سونے کی قیمت سے موازنہ کرکے کی جا سکتی ہے۔

کچھ اور احکام

نوٹ سے متعلق اس بحث کی روشنی میں بعض دوسرے احکام پر بھی روشنی پڑتی ہے:

۱- نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا کی جائے گی، چاہے زکوٰۃ لینے والا ابھی اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ لایا ہو۔

۲- نوٹ میں تفاضل اور ربا حرام ہوگا۔

۳- فلوس نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی اُدھار

(۱) دیکھئے: عالمگیری: ۱۰۷/۳

(۲) البحر الرائق: ۲۰۰/۶

(۳) حوالۂ سابق

(۴) فتاوی قاضی خان: ۴۴۸/۲

(۵) حوالۂ سابق: ۴۷۳/۲

(۶) قاضی خان: ۴۴/۱

(۷) الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۶۰۵/۱

خرید وفروخت درست ہوگی۔

۴- مختلف ممالک کے نوٹ اور سکوں کی حیثیت جب مستقل ثمن اور مستقل جنس کی ہوگئی ہو، تو اب ان کے باہمی تبادلہ میں کسی خاص قدر کی رعایت ضروری نہ ہوگی، اگر حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ ہیں ان کا باہم تبادلہ کیا جائے تو بھی درست ہوگا۔

هذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب وعلمہ أتم وأحکم۔

ثناء

تعریف کرنے اور ایسا کام کرنے کو کہتے ہیں جس سے تعظیم کا اظہار ہو۔(۱)

ثناء اور اس کے احکام

فقہ کی اصطلاح میں ثناء اس ذکر کو کہتے ہیں:

سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا إله غیرک.

خدایا! آپ کی ذات پاک ہے، قابل تعریف ہے، آپ کا نام باعث برکت ہے، آپ کی بزرگی بلند و برتر اور آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

ہر نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد "ثناء" کہنا مستحب ہے، "ثناء" کہنے کی حالت میں دونوں ہاتھ ناف پر باندھے جائیں بلکہ قیام کی ان تمام صورتوں میں ہاتھ باندھا جائے گا، جس میں کوئی ذکر مروی ہو اور جس میں کوئی ذکر نہ ہو، اس میں ہاتھ چھوڑ دیے جائیں گے، ثناء آہستہ کہا جائے گا، مسبوق جو بعد کو آکر نماز میں ملا ہو ثناء نہ پڑھے گا(۲) ہاں اگر قیام کی حالت میں ہو اور دوسری نماز ہو تو پڑھ سکتا ہے،(۳) البتہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد جب چھوٹی ہوئی رکعتوں کو پورا کرنے کے لئے کھڑا ہو تو اس وقت ثناء پڑھ سکتا ہے، **فاذا قام الی قضاء ماسبق یاتی بالثناء.** (۴)

امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے درمیان کوئی اور ذکر مسنون نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک "توجیہ" یعنی: **اللهم انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض...الخ** کا پڑھنا بہتر ہے، علامہ کشمیریؒ نے احناف کے نقطۂ نظر پر خوب استدلال: **وسبح بحمد ربک حین تقوم.** (طور: ۴۸) سے کیا ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: معارف السنن ، باب مایقول عند افتتاح الصلوٰۃ آثار السنن : ۱/۷۱-۷۲)

ثنایا (آگے کے دانت)

"ثنیۃ" کی جمع ہے، منہ کے اگلے حصہ کے اوپر اور نیچے کے دو دو دانتوں کو کہتے ہیں۔

دانت ٹوٹے جانور کی قربانی

جانور کے اگر صرف یہ دانت ٹوٹے ہوئے ہوں تو قربانی

(۱) کتاب التعریفات : ۳۳
(۲) شرح وقایہ : ۱/۱۲۶، باب صفۃ الصلوٰۃ، مطبوعہ نولکشور ،لکھنو
(۳) کبیری : ۲۹۷، ط: ہند
(۴) عالمگیری : ۱/۹۱، مطبوعہ...

کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ فقہاء نے تو ایسے جانور کی قربانی کو بھی جائز رکھا ہے، جس کے دانت ہوں ہی نہیں، اور وہ چرنے اور چارہ کھانے پر قادر ہو۔(۱)

دانتوں کو نقصان کا تاوان

ان دانتوں اور دوسرے دانتوں کے احکام دیت وقصاص میں یکساں ہیں، یعنی اگر دانت جڑ سے اکھاڑ دیا جائے تو قصاص واجب ہوگا اور اگر بالارادہ ایسا نہ کیا بلکہ غلطی سے کسی کو یہ نقصان پہونچا تو بہ طور دیت پانچ اونٹ واجب ہوگا، اگر دانت کا کچھ حصہ توڑ ڈالا اور اس کی وجہ سے بقیہ دانت میں سیاہی یا کوئی اور عیب پیدا ہوگیا تو اس سے مناسب تاوان وصول کیا جائے گا، اگر دانت کا کچھ حصہ اس طرح توڑ ڈالا کہ مجرم کے دانت کو کسی ذریعہ سے اسی طرح توڑ ڈالنا ممکن ہو، تب تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ورنہ بہ طور تاوان پانچ اونٹ وصول کئے جائیں گے۔(۲)

ثنویہ (دوخدا کے پرستار)

بعض مشرک فرقے اور ان کے احکام

ان لوگوں کو کہتے ہیں جو دو خدا کے پرستار ہوں، خیر اور نفع کو ایک کی طرف منسوب کریں اور شر و نقصان کو دوسرے کی طرف ـــــ چنانچہ ایک فرقہ ''مجوس'' یزداں کو خالق خیر اور ''اہرمن'' کو خالق شر مانتا ہے، اسی طرح ''مامونیہ'' اور ''ایصانیہ'' نامی اہل مذہب ''نور'' کو خیر کا اور ''ظلمت'' کو شر کا خالق تصور کرتے ہیں۔(۳)

ان کے مردوں، یا عورتوں سے نکاح حرام ہے، ان کا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہے اور اس کا کھانا جائز نہیں۔(۴)

ثنی (ایک خاص عمر کے جانور)

مختلف جانور میں ثنی

کچھ خاص عمر کے جانور کو کہتے ہیں ـــــ چنانچہ اونٹ میں ''ثنی'' وہ ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں اور چھٹے سال میں اس نے قدم رکھا ہو، گائے بیل میں وہ جس کے دو سال مکمل ہو جائیں، بکری اور اس کے ہم جثہ جانوروں میں جس کے ایک سال پورے ہو جائیں، ان جانوروں میں قربانی کی درستگی کے لئے کم از کم اتنی عمر کا ہونا ضروری ہے، اس سے زیادہ عمر ہو تو بدرجہ اولی قربانی درست ہوگی، لیکن اگر اس سے کم ہو تو قربانی جائز نہیں۔(۵)

ثوب (کپڑا)

ثوب کا اطلاق دراصل ایسے کپڑوں پر ہوتا ہے، جسے پہنا جائے (مایلبس عادةً)، چاہے وہ ریشمی ہو یا عام، سوتی یا اونی، اس طرح اگر کوئی شخص کسی کے لئے ''ثوب'' کی وصیت کر جائے تو وہ ان تمام نوعیت کے پہننے کے کپڑوں جیسے کرتا، پائجامہ وغیرہ

(۱) الفتاوی الهندیه : ۸۰/۴، الباب الخامس، من کتاب الاضحیه
(۲) خلاصة الفتاوی : ۲۵۱/۴-۲۵۲، الفصل الثالث، فی الاطراف
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون : ۱۷۹/۱
(۴) کما یستفادمن " لاالوثنیات لقوله تعالی "ولا تنکح المشرکات"
(۵) خلاصة الفتاوی : ۳۱۴/۴، الفتاوی الهندیه : ۸۰/۴، کشاف اصطلاحات الفنون : ۱۷۹/۱

کوشامل ہوگا، عمامہ، ٹوپی، پردہ، فرش وچاندنی، وغیرہ کے کپڑوں کو عربوں کے عرف میں ''ثوب'' نہیں کہتے۔(۱)

ثور (بیل)

''ثور'' کے معنی بیل کے ہیں، اسی لحاظ سے گائے کو ''ثورہ'' کہتے ہیں۔(۲)

بیل کی قربانی اوراس کے احکام

بیل کی قربانی درست ہے، اگرچہ گائے کی زیادہ بہتر ہے، اس کی قربانی کے لئے ضروری ہے کہ اس کی عمر دوسال ہو (۳) ایک گائے کی قربانی سات آدمیوں کے لئے کافی ہوگی (۴) بکریوں میں زبان کٹی ہونے کے باوجود قربانی درست ہے، بہ شرطیکہ وہ چرسکتی ہو، مگر زبان کٹے بیل کی قربانی جائز نہیں۔(۵)

بیل کو آختہ کرنا، یا اس کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا (اختصاء) درست ہے۔(۶)

(بیل کے پیشاب، گوشت، چمڑے، جھوٹے، پسینہ اور دیگر امور میں بھی وہی احکام ہیں، جو ''بقرہ'' کے تحت گذر چکے ہیں، ملاحظہ فرمالیں)

ثولاء (پاگل جانور)

''ثول'' (''ث'' اور ''و'' کے زبر کے ساتھ) کے معنی جنون ودیوانگی کے ہیں، اسی سے ''ثولاء'' ہے جس کے معنی پاگل کے ہیں،(۷) عموماً یہ لفظ جانوروں کے لئے بولا جاتا ہے، ایسے جانور کی قربانی جائز ہے، البتہ اگر جانور پر اس قدر جنون کا غلبہ ہو کہ وہ چربھی نہ سکتا ہو اور نہ چارہ وغیرہ کھا سکتا ہو، تو اب اس کی قربانی درست نہیں۔(۸)

ثوم

لغوی معنی ''لہسن'' کے ہیں، اس کے احکام بھی وہی ہیں جو ''بصل'' کے تحت مذکور ہوئے۔

ثفل

کھانا پکنے میں نیچے کا حصہ جو دیگچی سے لگ کر رہ جائے (کھرچن)، اسی کو ''ثفل'' کہتے ہیں، آنحضور ﷺ اس کے تناول فرمانے کو بہت پسند فرماتے تھے۔(۹)

ثیبہ (شوہر دیدہ عورت)

ثیبہ وہ عورت ہے جس کے ساتھ ہم بستری کی جاچکی ہو، اس مرد کو بھی ''ثیب'' کہا جاتا ہے، جو کسی عورت سے جنسی اعتبار سے لطف اندوز ہو چکا ہو۔

شوہر دیدہ عورت کے نکاح کے احکام

''ثیبہ'' عورت کے لئے ضروری ہے کہ جب اس سے نکاح

---

(۱) ابن سماوہ : جامع الفصولین : ۲/۲۹۳، الفصل السابع والثلاثون فی معرفة مسمی الأسامی

(۲) المنجد فی اللغة : ۷۶

(۳) خلاصة الفتاوی : ۴/۳۱۳، الفصل الرابع فی مایجوز من الاضحیة

(۴) الفتاوی الهندیه : ۴/۸، مطبوعه دیوبند

(۵) ایضاً

(۶) خلاصة الفتاوی : ۴/۳۴۶، کتاب الکراهیه ، الفصل التاسع فی المتفرقات

(۷) مختار الصحاح : ۹

(۸) الفتاوی الهندیه : ۴/۸، مطبوعہ دیوبند

(۹) شمائل ترمذی عن انس بن مالک ، باب ماجاء فی صفة ادام رسول الله ﷺ : ۱۰

کی اجازت لی جائے تو صراحۃً اور لفظوں میں رضامندی کا اظہار کردے، خاموشی اور سکوت کافی نہیں، (۱) کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اذنها صمها تها (۲) ثیبہ عورت بالغہ ہو تو اس سے نکاح کی اجازت لینی ضروری ہے، اگر وہ نابالغہ ہو اور باپ یا دادا اس کا نکاح کردے تو وہ نکاح لازم ہو جائے گا، یعنی باپ اور دادا کو "ثیبہ، نابالغہ" پر بھی "ولایت الزام" حاصل ہوگی، بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار نہ ہوگا کہ اس نکاح کو مسترد کردے۔

نئی ثیبہ بیوی کے لئے خصوصی رعایت

اگر ایک بیوی کی موجودگی میں کوئی دوسرا نکاح کرے اور یہ نکاح ثیبہ عورت سے ہو، تو ابتداءً خاص طور پر تین دنوں شوہر اس نئی دلہن کے پاس گذارے گا، تاکہ اس کے جذبات کی رعایت ہو سکے، (۳) مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تین دنوں کی مدت پھر وضع کرلی جائے گی اور دوسری بیوی کے ساتھ بھی اسی طرح باری لگائی جائے گی کہ اس کے ساتھ بسر کئے ہوئے دو زائد دن کی تلافی ہو جائے، (۴) جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایام باری میں محسوب نہ ہوں گے اور اس کے بعد شوہر حسب معمول اس نئی زوجہ کے بشمول سب کے ساتھ باری باری شب بسری کرے گا۔(۵)

(ثیبہ کے احکام سمجھنے کے لئے "باکرہ" کا لفظ دیکھ لینا مناسب ہوگا۔)



(۱) هندیه: ۲۸۹/۱

(۲) ابو داؤد، حدیث نمبر: ۲۰۹۸، ترمذی شریف، حدیث نمبر: ۱۱۰۸

(۳) فتاوی قاضی خان: ۴۳۹/۱

(۴) نئی دلہن کے لئے یہ خصوصی حکم حدیث سے ثابت ہے۔

(۵) فتاوی قاضی خان علی هامش الهندیه: ۴۳۹/۱

جار

معنی پڑوسی کے ہیں ـــــ اسلام میں پڑوسی کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، اور اس کی خصوصی رعایت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ایک دفعہ آپ ﷺ نے تین بار فرمایا: "وہ شخص مومن نہیں ہوسکتا" عرض کیا گیا کہ کون یارسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص جس کی برائیوں سے اس کے پڑوسی بے خوف اور مطمئن نہ ہوں، (۱) ایک اور حدیث میں ہے کہ ایسا شخص جنت میں داخل نہ ہوگا، (۲) آپ ﷺ نے فرمایا: حضرت جبرئیل علیہ السلام پڑوسی کے بارے میں اس قدر تاکید کرتے رہے کہ مجھے شبہ ہونے لگا کہ کہیں اس کو وارث نہ بنادیا جائے۔ (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہترین پڑوسی وہ ہے جو اپنے پڑوسی کے لئے بہتر ہو۔ (۴)

پڑوسی کے لئے حق شفعہ

فقہ کی اصطلاح میں پڑوسی وہ ہے، جس کا گھر بازو میں ہو، مگر دونوں کے راستے جدا ہوں، مثلاً زید و عمر کے مکانات متصل ہیں، زید کے مکان کا دروازہ مشرق کی گلی میں ہو اور عمر کے مکان کا مغرب کی گلی میں، اب یہ ایک دوسرے کے پڑوسی ہوجائیں گے، اور یہ اس وقت "حق شفعہ" کے مستحق ہوں گے، جب شریک یا "خلیط" اس زمین کو خریدنے کا مدعی نہ ہو۔

"حق شفعہ" کا مطلب یہ ہے کہ کسی زمین کو فروخت کرتے وقت اس سے استمزاج ضروری ہے، دوسرا شخص جو قیمت دے رہا ہو، وہی قیمت اگر وہ ادا کرنے پر آمادہ ہو تو بیچنے والا پابند کیا جائے گا کہ وہ اسی سے بیچے، "شریک" اس کو کہتے ہیں کہ جس کی زمین بیچنے والے کے ساتھ مشترک ہو۔ اور ابھی الگ الگ حصوں کی تقسیم بھی عمل میں نہ آئی ہو۔ "خلیط" وہ ہے جس کو زمین میں شرکت تو حاصل نہ ہو، مگر دیگر ضروریات، راستہ اور پانی میں اشتراک ہو کہ دونوں کی راہیں ایک ہوں، یا دونوں ایک ہی کنویں سے پانی حاصل کرتے ہوں۔ (۵)

چنانچہ شفعہ میں اولیت شریک کو حاصل ہے، پھر "خلیط" کا درجہ ہے اور اس کے بعد "جار" یعنی پڑوسی کا کہ اگر اول الذکر دونوں خریدنے پر آمادہ نہ ہوں تو ضروری ہوگا کہ "جار" سے بھی پوچھ لیا جائے، مگر یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پڑوسی کو حق شفعہ حاصل نہیں، احناف کی دلیل حضرت سمرہ ؓ کی روایت ہے کہ مکان کا پڑوسی مکان کا زیادہ حقدار ہوتا ہے "جار الدار أحق بالدار" (۶) اسی مضمون کو شرید بن سوید کی روایت میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ "الجار أحق بصقبه" سے تعبیر کیا گیا ہے، (۷) ائمہ ثلاثہ کے پیش نظر جابر بن عبد اللہ ؓ کی حدیث ہے کہ جب حصے

(۱) بخاری: ۸۸۹/۲، باب اثم من لایامن جارہ بوائقه
(۲) مسلم عن ابی ہریرہؓ: ۵۰/۱، باب بیان تحریم ایذاء الجار
(۳) بخاری عن عائشةؓ و ابن عمرؓ: ۸۸۹/۲، باب الوصاءة بالجار، مسلم ۳۲۹/۲، باب الوصاءة بالجار
(۴) ترمذی: ۱۶/۲، باب ماجاء فی حق الجوار
(۵) دیکھئے: ہندیه: ۱۶۵/۵، الباب الثانی فی بیان مراتب الشفعة
(۶) ترمذی: کتاب الاحکام، باب ماجاء فی الشفعة، ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی الشفعة
(۷) بخاری: ۳۰۰/۱، باب عرض الشفعة علی صاحبها قبل البیع

علاحدہ ہوجائیں اور راستے الگ ہوجائیں تو حق شفعہ باقی نہیں رہتا۔(۱) احناف کے یہاں اس حدیث کی توضیح اس طرح ہے کہ "شریک" اور "خلیط" کی حیثیت سے پیدا ہونے والا حق شفعہ اسی وقت باقی رہے گا جب کہ تقسیم واقع نہ ہوئی ہو، یا راستہ دونوں کا ایک ہو۔ رہ گیا حق شفعہ بحیثیت "جار"، تو وہ اب بھی باقی رہیگا، یا اس حدیث کا منشاء یہ ہے کہ حق شفعہ اس وقت پیدا ہوگا جب کہ زمین فروخت کی جائے اگر مشترک زمین و مکان کی تقسیم عمل میں آئے اور راستے الگ الگ کردئے جائیں تو اس کی وجہ سے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔

جاری

فقہ کی اصطلاح میں "بہتے ہوئے پانی" کو کہتے ہیں۔

"جاری" سے کیسا جاری پانی مراد ہے، اور کس درجہ کا بہاؤ مطلوب ہے کہ اس کے بعد پانی کو "جاری" کہا جا سکے، اس میں فقہاء کی تعبیرات مختلف ہیں، مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے تاتار خانیہ سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

۱- پانی میں نجاست گرنے کے بعد جب دوسرا چلو لیا جائے تو نجاست اس مقام سے گذر چکی ہو۔

۲- پانی کے اندر چوڑائی میں اپنا ہاتھ رکھا جائے تو پانی بند نہ ہو پائے۔

۳- اگر پانی کی گہرائی سے چلو کے ذریعہ پانی لیا جائے تو ایک لمحہ کے لئے بھی پانی ختم نہ ہو پائے: **لو اغترف المتوضئ فی أعمق المواضع من الجدول انقطع جریانہ ثم امتلأ حتی جری فلیس بجار وان لم ینقطع فھو جار**۔

۴- جس پانی کو لوگ جاری سمجھیں وہ جاری ہے۔

۵- پانی میں پتہ وغیرہ ڈالا جائے تو اسے بہالے جائے۔

تاتارخانیہ، ابن نجیم، عینی، بدائع، تحفۃ الفقہاء وغیرہ میں چوتھے قول پر فتوی دیا گیا ہے، البتہ چونکہ عام لوگوں کے لئے "عرف" کو سمجھنے میں دقت پیش آسکتی تھی، اس لئے صدر الشریعہ اور صاحب کنز الدقائق نے پانچویں قول کو ترجیح دی ہے۔(۲)

آبِ جاری کی ایک خاص صورت

فقہی جزئیات اور تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ جاری پانی کے لئے چشمہ یا نہر وغیرہ ہونا ضروری نہیں، کوئی بھی ایسی صورت جس میں پانی میں ٹھہراؤ نہ ہو، بلکہ پانی کی آمد اور نکاسی ہوتی رہے، جاری پانی کے حکم میں ہے، چنانچہ ایسا حوض جس میں نلکی سے پانی آتا ہو اور لوگ برتنوں کے ذریعہ پانی نکالتے ہوں فقہاء کے یہاں جاری پانی کے حکم میں ہے، پس اگر کوئی شخص اس میں ہاتھ ڈالدے اور ہاتھ پر نجاست لگی ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، جب تک پانی میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔

وان کان الناس یغترفون من الحوض بقصاعھم ویدخل الماء من الانبوب فاکثر ھم علی أنہ لا یتنجس. (۳)

---

(۱) اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة ، ترمذی باب ماجاء اذا حدت الحدود ، مطبوعہ ہند: ۲۵۵/۱

(۲) السعایہ : ۳۴۳/۱

(۳) الفتاوی الھندیہ : ۹/۱، الباب الثالث فی المیاہ ، ط، دیوبند

جاری پانی کا حکم

بہتے ہوئے پانی (ماء جاری) کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس میں نجاست کے اوصاف نمایاں نہ ہو جائیں پانی ناپاک نہ ہوگا، یعنی کوئی نجاست گرے اور اس کی وجہ سے بو، مزا، یا رنگ تبدیل ہو جائے تو اب پانی ناپاک ہو جائیگا، اگر ایسی تبدیلی پیدا نہ ہو تو پانی پاک رہے گا، محققین احناف کے نزدیک یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ جاری پانی میں مردار نہ ہو، اگر کوئی مردار پانی میں پڑا ہو اور پانی کا اکثر حصہ اس سے مس کر کے آتا ہو تو اس سے وضو جائز نہ ہوگا، ان كان ما يلاقي الكلب أقل مما لايلاقيه يجوز الوضوء في الاسفل وإلا لا(۱) اور اگر دونوں حصے برابر ہوں تو بھی احتیاطاً اس سے وضوء جائز نہ ہوگا،(۲) ہاں قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک جاری پانی کے پاک ہونے اور نہ ہونے کا مدار اس کی وجہ سے پانی کے اوصاف میں تبدیلی پیدا ہونے اور نہ ہونے ہی پر ہے، پانی کے مردار سے مس کرنے اور نہ کرنے پر نہیں ہے۔(۳)

امام مالکؒ کے ہاں بہتے ہوئے اور ٹھہرے ہوئے (راکد) پانی کا حکم یکساں ہے کہ جب تک نجاست کی وجہ سے اوصاف میں تغیر نہ ہو، پانی ناپاک نہ ہوگا، چاہے پانی کی مقدار کم ہو یا زیادہ، امام شافعیؒ کا گو یہ قول قدیم ہے، جس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا، مگر بہت سے محقق شافعی فقہاء جیسے بغویؒ، امام الحرمینؒ، غزالیؒ اور نوویؒ نے اسی کو ترجیح دیا ہے، امام شافعیؒ کے قول جدید اور امام احمدؒ کے قول کے مطابق پانی بہتا ہوا ہو، یا ٹھہرا ہوا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے، یعنی اگر مقدار کثیر ہے تو اس وقت تک ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ اوصاف بدل نہ جائیں اور مقدار کم (قلیل) ہو تو پانی میں نجاست کا کوئی اثر ظاہر ہو یا نہ ہو نجاست گرنے کی وجہ سے پانی بہرصورت ناپاک ہو جائے گا۔(۴)

احناف کے پیش نظر یہ حدیث ہے کہ پانی پاک ہے کوئی چیز اسے ناپاک نہیں کرتی، سوائے اس چیز کے جو اس کا مزا، رنگ یا بو میں تبدیلی پیدا کردے: لاينجس الماء شئي وقع فيه الا أن يغيرلونه أوطعمه وريحه فاى ذالك اذا كان فقد نجس الماء (۵) اور وہ اس روایت کو جاری اور کثیر مقدار میں موجود پانی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔

(پانی کے احکام کی تفصیل اور کثیر و قلیل کی مقدار کے فرق کے لئے دیکھا جائے "ماء" نیز خود ماء جاری کے تفصیلی احکام اور مباحث کے لئے "السعايه "فی كشف مافی شرح الوقايه ۱/۳۴۸-۳۴۱ سے رجوع کیا جاسکتا ہے)۔

جاسوس

"جاسوس" جو اسلامی مملکت کے راز دشمنوں تک پہونچاتا ہے، اگر وہ "حربی" یعنی ایسے ملک کا باشندہ ہو جس سے مسلم مملکت کا معاہدہ امن نہ ہو، تو اتفاق ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائیگا، اگر معاہد یا ذمی ہو تو جاسوسی کی وجہ سے اس سے "عہد" ٹوٹ

(۱) شرح وقایہ مع السعایہ : ۱/۳۴۸
(۲) البحر الرائق : ۱/۸۴
(۳) حوالۂ سابق، نیز دیکھئے : خانیہ : ۱/۳، علی ہامش الهنديه ، فصل في الطهارة بالماء
(۴) رحمة الامة : ۷ قبیل باب النجاسة
(۵) شرح معانی الآثار : ۱/۱۱

جائے گا، یہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے، حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سفر میں تھے، ایک جاسوس آیا اور بعض صحابہؓ کے ساتھ گفتگو کرتا ہوا بیٹھا اور کھسک گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو قتل کردو، چنانچہ میں نے سبقت کی اور اس کو قتل کردیا۔(۱)

مسلمان جاسوس کی سزا

کوئی مسلمان شخص جاسوسی کرے تو مالکیہ اور حنابلہ اس کے قتل کی اجازت دیتے ہیں، احناف اور شوافع کے نزدیک ایسا شخص قتل کا مستحق نہیں (۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ تعزیر کا ہے اور تعزیر قاضی و والی کی صواب دید پر منحصر ہے، فقہائے احناف نے بعض صورتوں میں مصلحتاً قتل تک کی اجازت دی ہے، چنانچہ اغلام بازی کے جرم کے بہ تکرار ارتکاب وغیرہ پر قتل کے جائز ہونے کی صراحت ملتی ہے (۳) اس لئے اگر جاسوسی کی نوعیت اور اس کے ایک سے زیادہ دفعہ ماخوذ ہونے کے لحاظ سے جاسوس کو کبھی قتل اور کبھی اس سے کم تر درجہ کی کوئی سزا دی جائے تو یہ فقہ حنفی کے عام اُصول و قواعد کے عین مطابق ہے۔

جامع

احناف کے یہاں جمعہ کے لئے شہر جامع کی شرط فقہ کی ایک اصطلاح ''مصر جامع'' (جامع شہر) ہے، احناف کے یہاں نماز جمعہ واجب ہونے اور صحیح قرار پانے کے لئے ضروری ہے کہ جمعہ ''شہر جامع'' میں پڑھا جائے، دیہاتوں میں جمعہ درست نہیں۔

شہر جامع کسے کہتے ہیں، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک وہ جگہ جہاں ہر قسم کی صنعت و حرفت کرنے والے موجود ہوں، ابن شجاع نے کہا کہ اتنی بڑی آبادی کہ اگر وہ اپنے ہاں کی کسی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو جگہ کی تنگی پیدا ہوجائے، امام سرخسی کی رائے ہے کہ جہاں سلطان اور احکام و تعزیرات نافذ کرنے والے قاضی یا مفتی موجود ہوں۔(۴)

(خود لفظ جمعہ کے تحت اس پر گفتگو ہوگی)

جامع مسجد میں اعتکاف

امام احمدؒ کے ہاں جامع مسجد یعنی ایسی مسجد جس میں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہو، ہی میں اعتکاف کرنا ضروری ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا بہتر اور افضل ہے، تا کہ جمعہ کے لئے کسی دوسری مسجد جانے کی نوبت نہ آئے، ضروری نہیں۔ نماز پنجگانہ ادا کی جانے والی مسجدوں میں بھی اعتکاف کیا جاسکتا ہے۔(۵)

جامِکیہ

بیت المال سے ملنے والے سالانہ یا ماہانہ وظیفہ کو کہتے ہیں۔(۶) —— وظیفہ حاصل کرنے سے پہلے اس کو بیچ لینا جائز

(۱) ابو داؤد: کتاب الجهاد، باب في الجاسوس المستامن: ۳۵۹/۲
(۲) السياسة الشرعيه لابن تيميه: ۱۱۴
(۳) دیکھئے: رد المحتار: ۱۹۶/۳
(۴) خلاصة الفتاوى: ۲۰۷/۱
(۵) رحمة الامة: ۱۲۵، بدائع الصنائع: ۱۱۸/۱، نیز ملاحظہ ہو: قاموس الفقہ اول (اعتکاف)
(۶) التعريفات الفقهية: ۲۴۵

نہیں،(۱) اس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ روپیہ کی روپیہ سے خرید وفروخت ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''صرف'' کہا جاتا ہے اور اس کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں فریق ایک ساتھ اپنی طرف سے ادا کئے جانے والے عوض پر قبضہ کرلیں، جب کہ یہاں وظیفہ کا خریدار نقد روپے ادا کر رہا ہے اور صاحب وظیفہ ادھار ——— ہمارے زمانہ میں بھی وظیفہ فروخت کرنے کا رواج ہے، وظیفہ یاب اپنا وظیفہ طے شدہ ایک مشت قیمت میں فروخت کر دیتا ہے اور خرید کرنے والا اس کا وظیفہ اٹھایا کرتا ہے، یہ صورت جائز نہیں کہ ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے اُدھار معاملہ ہونے کے علاوہ عین ممکن ہے کہ وظیفہ خرید کرنے والا قیمت وظیفہ سے زیادہ یا کم وظیفہ کی رقم حاصل کرلے، بلکہ اکثر اسی لالچ میں وظیفہ خرید ہی کیا جاتا ہے، پس اس طرح اس خرید وفروخت میں رباء کی دونوں صورتیں نساء(۲) اور فضل جمع ہیں۔

جائحہ

ایسی آفت سماوی کو کہتے ہیں، جو کھیتوں میں لگ جاتی ہے اور اسے ضائع کر دیتی ہے اس کی جمع ''جوائح'' ہے۔(۳)

ایسی زمین کی پیداوار جس میں عشر واجب ہوتا ہے مکمل برباد ہو جائے تو عشر واجب نہ رہے گا، البتہ جو پیداوار ہاتھ آئی اس کا عشر ادا کرنا ہوگا۔(۴)

جائز

فقہ واُصول فقہ میں اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے، زرکشی نے لکھا ہے کہ حاملین شریعت کی زبان میں تین معنوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے، اول رفع جرح کے معنی میں، یعنی یہ بتانے کے لئے کہ فلاں کام حرام نہیں چاہے وہ واجب ہو، مستحب ہو یا مکروہ، دوسرے وہ جس کا فعل وترک دونوں برابر ہو، یعنی انسان اس کے کرنے اور نہ کرنے میں مختار ہو۔ تیسرے فقہ کی اصطلاح میں وہ معاملات جو لازم نہیں ہوں، بلکہ معاملہ کرنے والا کبھی بھی اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے، مثلاً وکالت، شرکت، قرض، کہ یہ سب عقود جائزہ ہیں، لازمہ نہیں۔(۵) اسی بنا پر فقہاء نے ''مباح'' اور ''جائز'' میں فرق کیا ہے، ''مباح'' وہ ہے جس میں کراہت نہ ہو اور ادنیٰ کراہت کے بغیر اس کا کرنا درست ہو، بخلاف ''جائز'' کے کہ، جواز ''کراہت'' کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اور ایک فعل کو مکروہ ہوتے ہوئے بھی جائز کہا جا سکتا ہے۔(۶)

جائفہ

ایک خاص قسم کے زخم کو کہتے ہے ——— بعض لوگوں نے ایسے زخم کو کہا ہے، جو معدہ کے قریب ہو یا معدہ میں پہونچ

(۱) رد المحتار : ۱۴/۴

(۲) ''نساء'' سے مراد یہ ہے ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو، اور ''فضل'' ایک ہی جنس کی اشیاء کے تبادلہ میں ایک طرف سے ایسا اضافہ ہے، جس کا دوسرے فریق نے کوئی عوض ادا نہ کیا ہو

(۳) المغرب فی ترتیب المعرب : ۹۸

(۴) عالمگیری ۱۸۶/۱، باب زکوٰۃ الزروع والثمار، الفقہ علی المذاہب الاربعہ : ۶۱۷/۱، زکوٰۃ الزروع والثمار

(۵) المنثور فی القواعد : ۸/۲ ''حرف الجیم''

(۶) رد المحتار : ۱۲۰/۱، طابع ایچ ایم سعید کمپنی

جائے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ سینہ اور ناف کے نیچے مثانہ پر لگنے والے زخم کو کہتے ہیں، گردن، حلق، ران اور پاؤں کے زخم کو نہیں کہتے۔(۱) بعض حضرات کی رائے ہے کہ سینہ، پیٹ، پیٹھ اور گردن پر لگنے والا زخم ''جائفہ'' ہے۔(۲)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ وہ زخم جو جلد کو پھاڑ دے اور دماغ تک پہونچ جائے، ''جائفہ'' ہے، اور اگر کوئی شخص کسی کو اس طرح زخمی کردے تو قصاص تو واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ قصاص میں اس حد کو باقی رکھنا مشکل ہو جائے گا اور عین ممکن ہے کہ قصاص لینے والے کا زخم ذرا بھی کاری ہو تو مجرم کی جان ہی چلی جائے، البتہ خون بہا کے بطور جو مالیت واجب ہوتی ہے اس کا ایک تہائی ادا کرنا ہوگا۔(۳)

جَب

اصل معنی کٹے ہوئے ہونے اور کاٹے جانے کے ہیں، ''الجب القطع''(۴) ــــ فقہاء کے یہاں عضو تناسل کاٹنے کو ''جب'' اور جس کا عضو کٹا ہوا ہو اس کو ''مجبوب'' کہتے ہیں۔

یہ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے فقہاء نے ازدواجی رشتہ کے انقطاع کی اجازت دی ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر ''مجبوب'' ہو یعنی اس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو تو بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی سے نکاح فسخ کردینے کا مطالبہ کرے(۵) اور تحقیق کے بعد قاضی کوئی مہلت دئے بغیر فی الفور نکاح فسخ کردیگا، یہ ایسی کمزوری ہے، جس کا علاج ممکن نہیں، اس لئے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔(۶)

''مجبوب'' کے نکاح فسخ کئے جانے کی وجہ ظاہر ہے، نکاح کا اصل مقصود زوجین کی عفت و پاکدامنی کا تحفظ ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ ایک دوسرے کے جنسی تقاضے کی تکمیل کرسکیں، اس صورت میں چونکہ اس طبعی تقاضے کی تکمیل ممکن نہیں ہے، جو عورت کے لئے ایک شدید ضرورت ہے، ایک فطری تقاضے سے مسلسل محرومی آل کار بے عفتی کا سبب بن سکتی ہے اس لئے ایسے رشتہ کی دیوار منہدم کئے جانے ہی میں بہتری ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس کی بیوی کا مہر واجب ہوگا، جیسا کہ ان عورتوں کا مکمل مہر واجب ہوتا ہے، جن سے شوہر جماع کرچکا ہو، کیونکہ عورت نے اپنی طرف سے نفس کی سپردگی میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے، یہ تو مرد کی کوتاہی ہے کہ وہ اس سے نفع نہ اٹھا سکا۔(۷)

جُبار

جبار کے معنی ہدر اور ضائع ہو جانے کے ہیں،(۸) آپ ﷺ نے فرمایا:

العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار

(۱) المغرب : ۱۰۰
(۲) التعریفات الفقهیة : ۲۴۵
(۳) الفتاویٰ الهندیه : ۱۸۹/۴، فصل فی الشجاج
(۴) النهایه لابن اثیر : ۲۳۳/۱
(۵) المیزان الکبریٰ : ۱۳۰/۲، رحمة الامة فی اختلاف الائمه : ۲۷۴، باب الخیار فی النکاح والرد بالعیب
(۶) ان کان مجبوباً فرق فی الحال، هدایه : ۴۰۱/۲، باب العنین
(۷) هدایه : ۳۲۶/۲، باب المهر
(۸) ترتیب قاموس المحیط : ۴۳۶/۱

جانوروں کا زخم معاف ہے اور کنواں کھودنے اور کان کنی کا نقصان بھی۔

"**عجماء**" جس کے حقیقی معنی گونگے کے ہیں، سے مراد "جانور" ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جانور کوئی نقصان پہونچادے تو وہ نقصان ہدر ہوگا اور جانور کے مالک پر اس کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، اسی طرح معدنی اشیاء کو کھودتے ہوئے کھودنے والے کی موت ہو جائے یا کنواں کھودتے ہوئے موت واقع ہوجائے تو اس کا خون بہا واجب نہ ہوگا۔ (۱)

کان کنی اور کنواں کھودنے کی صورتیں متفق علیہ ہیں، دن کا وقت ہو، جانور کا مالک یا اس کو ہنکانے والا ساتھ نہ ہو اور وہ کسی کو جانی یا مالی نقصان پہونچادے، قاضی عیاض نقل کرتے ہیں کہ اس صورت میں تاوان واجب نہ ہونے پر اُمت کا اجماع ہے، نیز اگر جانور کا مالک یا اس کو ہنکانے والا ساتھ ہو، اب جمہور کی رائے یہ ہے کہ جو نقصان ہوا ہے، اس کا تاوان واجب ہوگا، اختلاف اس صورت میں ہے کہ رات کا وقت ہو اور جانور کے ساتھ مالک یا ہنکانے والا موجود نہ ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس حدیث کے مطابق تاوان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا، شوافع کے پیش نظر براء بن عازب کی روایت ہے کہ دن میں باغ کی حفاظت مالکان باغ کی ذمہ داری ہے اور رات میں جانور روک رکھنے کی ذمہ داری مالکان جانور کی ہے، **إنّ حفظ الحوائط بالنهار على اهلها وإنّ حفظ الماشية بالليل على اهلها وإنّ على اهل المواشى ماأصابت ماشيتهم بالليل**. (۲)

حنفیہ کی بعض کتب، مثلاً "حاوی قدسی" میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے، جو شوافع نے بیان کی ہے، علامہ کشمیریؒ کی رائے ہے کہ یہ اختلاف کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، بلکہ جس علاقہ کا جو تعامل ہو اس کے مطابق عمل ہوگا، (۳) فقہاء کے یہاں یہ صراحت بھی ہے کہ اگر جانور کا مالک یا ہانکنے والا سوار ہو اور پھر وہ کسی کو کچل ڈالے تو مرنے والے کا خون بہا بھی اس کے ذمہ ہوگا اور قتل کا کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا، (۴) ہمارے زمانہ میں ٹریفک حادثات کو اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ڈرائیور کی غلطی سے کسی کی موت واقع ہوجائے تو اس کو ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اس سے خون بہا اور مالی نقصان کی صورت میں تاوان وصول کیا جائے گا۔

جَبر

"جبر" کے معنی کمی کی تلافی کے ہیں، زرکشی نے اس کی تین صورتیں نقل کی ہیں: اول یہ کہ بدنی اعمال کے ذریعہ اس کمی کی تلافی کی جائے جیسے نماز میں کوئی خلل واقع ہوجائے تو سجدۂ سہو کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے، دوسری صورت مال کے ذریعہ تلافی کی ہے، مثلاً شیخ فانی جو روزہ نہ رکھ سکے، اس کے لئے یہ اجازت ہے کہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ کبھی بدنی عمل کے ذریعہ جبر ہوا اور

(۱) ملخص از: عمدة القاری: ۳/۹۵۲، معارف السنن: ۵/۲۳۰
(۲) معارف السنن: ۵/۲۳۰
(۳) معارف السنن: ۵/۲۳۰
(۴) حوالۂ سابق: ۵/۲۳۰

کبھی مال کے ذریعہ مثلاً، حج وعمرہ کی غلطیوں اور کوتاہیوں کی بعض صورتوں میں روزہ بھی رکھا جاسکتا ہے، اور قربانی کے ذریعہ بھی اس کی تلافی کی جاسکتی ہے۔(۱)

جُبُن (پنیر)

''جبن'' کے معنی ''پنیر'' کے ہیں، جو دودھ سے بنائی جاتی ہے، اس لفظ کا تلفظ تین طرح کیا گیا ہے، ''جبن'' (ج کے پیش اور ب کے سکون کے ساتھ) ''جبن'' (ج اور ب دونوں کے پیش کے ساتھ) اور ''جبن'' (ج کے پیش اور ن کی تشدید کے ساتھ) (۲) پنیر کا حکم اس پر موقوف ہے کہ وہ جس جانور کے دودھ سے بنائی گئی ہے، وہ حلال ہے یا حرام؟ اسی کے مطابق ''پنیر'' کا حکم بھی ہوگا۔

جُبْہہ

جبہہ کے اصل معنی پیشانی کے ہیں، گو بعض روایات میں دوسرے معنوں میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً لیس فی الجبهة صدقة (گھوڑے میں زکوۃ نہیں) یہاں جبہہ کے معنی گھوڑے کے ہیں۔(۳)

چہرہ کے حصہ کا وضوء اور غسل دونوں میں دھونا فرض ہے، تیمم میں اس کا مسح ضروری ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث میں ''وجہ'' کو دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جس میں پیشانی بھی داخل ہے۔

یہ اعضاءِ سجدہ میں سے ہے، حضرت ابوحمید ساعدی کی روایت ہے کہ آپ ﷺ سجدہ میں پیشانی اور ناک کو زمین پر رکھ دیا کرتے تھے (۴) سجدہ میں پیشانی ٹکنی چاہئے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ امام شافعیؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس کے بغیر سجدہ کا فرض ادا نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ کوئی ایسا عذر ہو جس کی وجہ سے پیشانی کا زمین پر رکھنا دشوار ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ناک پر سجدہ کرلے اور پیشانی نہ رکھے تو سجدہ ادا ہو جائے گا، (۵) مگر اس پر اکتفاء کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہے (۶) نیز بعض مشائخ احناف نے صاحبین ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے۔(۷)

جَبِیرہ (پٹی)

''جبیرہ'' جبر سے ماخوذ ہے، جبر کے معنی ''اصلاح'' اور تلافی کے ہیں، اصطلاح میں جبیرہ ایسی لکڑی کو کہتے ہیں جسے پتوں سے لپیٹ کر ٹوٹے ہوئے عضو پر باندھ دیا جائے، (۸) طحطاوی کا بیان ہے کہ اس پٹی کو ''جبیرہ'' فال نیک کے طور پر کہا جاتا ہے۔(۹)

---

(۱) المنثور فی القواعد: ۹/۲، "الجبران"

(۲) لسان العرب: ۸۵/۱۳

(۳) غریب الحدیث: ۳۶/۱

(۴) ترمذی: ۱، باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والانف

(۵) تاتار خانیه: ۵۰۶/۱

(۶) غنية المستملی: ۲۷۸

(۷) الفتاویٰ الهندیه: ۳۶/۱، الباب الرابع، فصل فی فرائض الصلوٰة، غنية المستملی: ۲۷۸

(۸) هی عیدان من جریدة تلف بورق وتربط علی العضو المنکسر، مراقی علی هامش الطحطاوی: ۸۸

(۹) حوالۂ سابق

مسح کی مشروعیت

جہاں تک ''جبیرہ'' پر مسح کے جائز ہونے کی بات ہے تو اس پر اتفاق ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء نے تین روایتیں ذکر کی ہیں، اول حضرت علی ﷛ سے مروی ہے کہ غزوۂ احد کے موقع سے ان کے دائیں ہاتھ کا گٹہ ٹوٹ گیا، حضرت علی ﷛ کے استفسار پر آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ پٹی پر مسح کیا جائے،(۱) حضرت جابر ﷛ کی ایک روایت ہے کہ زخمی ہونے کے باوجود غسل کر لینے کی وجہ سے ایک صحابی فوت ہو گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ بات کافی تھی کہ زخم پر کوئی کپڑا باندھ لیتے اور مسح کر لیتے : **ویعصب علی جرحه خرقة ثم یمسح علیها**.(۲) کاسانی نے نقل کیا ہے کہ احد کے موقع سے جب روئے انور زخمی ہو گیا اور پٹی باندھی گئی تو آپ ﷺ پٹی ہی پر مسح کیا کرتے تھے۔(۳)

مرغینانی نے لکھا ہے کہ شریعت نے موزوں پر مسح کی اجازت دی ہے، اس لئے ایسی پٹیوں پر مسح بدرجۂ اولی جائز ہوگا، کیونکہ موزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہے، پٹیوں کے نکالنے میں اس سے بڑھ کر ہے۔(۴)

اگر جسم کے کسی حصہ پر پٹی وغیرہ بندھی ہو، اس پٹی کو بار بار نکالنا ممکن ہی نہیں ہو، یا پٹی نکال بھی دی جائے تو اس حصہ پر پانی کا بہانا مضرت سے خالی نہ ہو، یا ایک دفعہ کھولنے کے بعد بروقت وہاں پٹی بندھوانی دشوار ہو تو غسل و وضوء میں اس حصہ کو دھونے کے بجائے ''پٹی'' پر مسح کر لینا کافی ہے، اس کے لئے کسی مدت کا تعین بھی نہیں ہے، جب تک صحت یاب نہ ہو جائے، مسح کر سکتا ہے(۵) ہمارے زمانہ کے پلاسٹر وغیرہ کے احکام بھی یہی ہوں گے اور وہ بھی ''جبیرہ'' میں داخل ہے۔

جبیرہ پر مسح کے مسئلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں۔

۱- پٹی پر مسح جائز ہونے کی شرطیں کیا ہیں؟
۲- یہ مسح فرض ہے، یا نہیں؟
۳- کتنے حصہ پر مسح کیا جائے؟
۴- کیا مسح اور تیمم دونوں کو جمع کیا جائے گا؟
۵- اس مسح کے نواقض کیا ہیں؟
۶- موزوں پر مسح اور ''جبیرہ'' پر مسح میں کن احکام میں فرق ہے؟

''پٹی'' پر مسح جائز ہونے کی شرطیں

مسح کے جائز ہونے کے لئے بعض شرطیں تو وہ ہیں، جو فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، بعض شرطوں میں اختلاف بھی ہے۔

۱- شکستہ عضو یا زخم کو دھونا مضر ہو، یا دھونے میں تو ضرر نہ ہو، لیکن اس پٹی کے نکالے جانے میں صحت کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو، یہ وہ شرط ہے کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، اس لئے کہ مسح کی اجازت نقصان وضرر ہی کی

---

(۱) ابن ماجه ، باب المسح علی الجبائر ۱/۱۱۵، البتہ اس کی سند ضعیف ہے، دیکھئے: نصب الرایه : ۱/۱۸۶

(۲) ابوداؤد: ۱/۴۹، باب المجروح یتیمم ،نصب الرایه :۱/۱۸۷، سند ضعیف ہے، شوکانی نے مختلف طرق کی تائید کی وجہ سے قابل استدلال مانا ہے، نیل الاوطار : ۱/۲۵۸

(۳) بدائع الصنائع : ۱/۱۳

(۴) هدایه : ۱/۴۶

(۵) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتاویٰ عالمگیری : ۱/۱۸، المسح علی الجبائر

وجہ سے ہے۔(۱)

۲- شکستہ حصہ یا زخم پر علاوہ دھونے کے مسح کرنے اور تر ہاتھ پھیرنے میں بھی ضرر کا اندیشہ ہو، کیونکہ اگر خود اس مقام پر مسح کیا جاسکتا ہو تو بجائے پٹی پر مسح کے اصل مقامِ زخم پر مسح کیا جائے گا۔(۲)

۳- پٹی ضرورت سے زیادہ حصہ پر نہ ہو، حسن بن زیاد سے اس سلسلے میں تفصیل اس طرح نقل کی گئی ہے کہ اگر زخم سے زیادہ حصہ پر لگی ہوئی پٹی کے کھولنے اور زخم کے قریب کے حصوں کو دھونے میں نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو، تب تو پٹی کے اس زائد حصہ پر مسح کرلینا کافی ہوجائے گا، اور اگر پٹی کے کھولنے اور زخم کے آس پاس کے حصوں کے دھونے میں ضرر نہ ہوتو پٹی پر مسح کرلینا کافی نہ ہوگا۔(۳)

۴- پاکی کی حالت میں پٹی باندھی جائے، احناف و مالکیہ کے یہاں یہ ضروری نہیں، شوافع و حنابلہ کے یہاں شرط ہے جیسا کہ موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ جس وقت موزہ پہن رہا ہو، اس وقت پاکی کی حالت میں ہو، احناف کی نظر اس امر پر ہے کہ کسی عضو کی شکستگی اور زخم کی نوبت اچانک آسکتی ہے، عین ممکن ہے کہ اس وقت پاکی کی حالت میں نہ ہو، ایسی صورت میں پاکی کی حالت میں ہی پٹی باندھنے کو واجب قرار دینے میں مشقت پیدا ہوسکتی ہے۔(۴)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر پٹی پر بھی مسح کرنا مضر اور صحت کے لئے نقصان دہ ہو تو یہ مسح بھی معاف ہوجائے گا ''**لا خلاف فی انه اذا کان المسح علی الجبائر یضره انه یسقط عنه المسح**''(۵) اگر مسح کرنے میں کچھ نقصان نہ ہو تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں مسح کرنا واجب ہے (۶) یہی رائے احناف میں ابو یوسفؒ و محمدؒ کی ہے اور ازراہِ احتیاط اسی پر فتویٰ ہے،(۷) امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف اور متضاد اقوال نقل کئے گئے ہیں (۸) لیکن میرا خیال ہے کہ کاسانی نے اس تعارض میں حقیقت تک پہونچنے کی سب سے متوازن کوشش کی ہے، وہ امام محمدؒ کے واسطے سے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: مسح علی الجبیرہ کو ترک کردینے میں مضائقہ نہیں، اگر مسح کرنا مضر ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ مسح ضروری ہے، بشرطیکہ مسح کرنا مریض کے لئے مضر نہ ہو، اس طرح یہ اختلاف مختلف حالات سے متعلق ہیں، پھر کہتے ہیں کہ ایک دوسرے قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ نے اس مسح کے ضروری ہونے کی نفی کی ہے، تو مقصود یہ ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ ''**مسح علی الجبیره**'' کے فرض ہونے کے منکر ہیں کیونکہ اس کا ثبوت حدیث سے ہے، کسی دلیل قطعی سے نہیں ہے اور صاحبین جو اس کا ضروری ہونا ثابت کرتے ہیں، سو ان کا مقصود ''وجوب'' کو ثابت کرنا ہے، نہ کہ فرضیت کو، اس طرح ''**مسح علی الجبیره**'' کے واجب

---

(۱) بدائع الصنائع : ۱۳/۱، المغنی : ۱۷۰/۱

(۲) اذا کان یقدر علی المسح علی الجرح فلایجوز المسح علی الجبائر" تاتار خانیه :۲۸۳/۱ ، بدائع الصنائع : ۱۲/۱

(۳) بدائع الصنائع : ۱۳/۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۸۹، المغنی : ۱۷۱/۱، لم یتجاوز الکسر الابما لابد من وضع الجبیرة علیه ، یہ شیخ الاسلام خواہرزادہ سے بھی منقول ہے ، تاتارخانیه : ۲۸۴/۱

(۴) الفقه الاسلامی و ادلته : ۳۴۹/۱

(۵) بدائع الصنائع : ۱۳/۱

(۶) الشرح الصغیر : ۲۲/۱، مغنی المحتاج : ۹۴/۱ ، المغنی : ۱۷۱/۱

(۷) طحطاوی علی مراقی الفلاح :۸۸، ط دار احیاء التراث العربی

(۸) ملاحظہ ہو: فتاویٰ تاتارخانیه : ۸۳/۱-۲۸۲

ہونے پر بھی متفق ہیں۔(۱)

پٹی کے کتنے حصہ پر مسح ضروری ہے؟

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پوری پٹی پر مسح کرنا ضروری ہے۔(۲) احناف کے یہاں بھی بعض مشائخ کی یہی رائے ہے، حسن بن زیاد نے خود صاحب مذہب سے یہی نقل کیا ہے اور اسی کو صاحب کنز نے قبول کیا ہے، لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ اور اکثر مشائخ نے پٹی کے اکثر حصہ پر مسح کو کافی قرار دیا ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے(۳) پھر خود مشائخ احناف کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ پٹی پر ایک ہی بار مسح کیا جائے گا یا تین بار؟ لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ ایک بار مسح کرنا کافی ہوگا، **وهو الاصح عند علماء نا**.(۴)

غسل اور پٹی پر مسح

امام شافعیؒ کے نزدیک ''جبیرہ'' پر مسح اور تیمم دونوں کو جمع کیا جائے گا، یعنی غسل کی ضرورت تھی، جبیرہ پر مسح کیا، بقیہ حصوں پر غسل کیا تو اس قدر کافی نہیں، بلکہ اب اس کو تیمم بھی کرنا ہوگا،(۵) احناف و مالکیہ کے نزدیک تیمم کی ضرورت نہیں، حنابلہ نے راہِ وسط اختیار کی ہے، اگر پٹی مقدارِ زخم سے زیادہ حصہ پر ہو تو مسح کے ساتھ ساتھ تیمم بھی کرلیا جائے، ورنہ تیمم کی ضرورت نہیں،(۶) اہل نظر کے لئے یہ بات محتاج بیان نہیں کہ حنابلہ کے قول میں احتیاط بھی زیادہ ہے، یہ قرین فہم بھی ہے اور جابر بن عبداللہ ﷺ کی حدیث کے مطابق بھی، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جاچکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نواقض مسح

جو چیزیں غسل یا وضو کے لئے ناقض ہیں وہی جبیرہ پر مسح کے لئے بھی ناقض ہیں، چنانچہ دوبارہ غسل اور وضو کے ساتھ پھر سے ''جبیرہ'' پر بھی مسح کیا جائے گا، ان کے علاوہ ایک خاص ناقضِ مسح ''جبیرہ'' کا گر جانا ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ پٹی صحت یاب ہونے کے بعد گری ہوگی یا صحت یاب ہونے سے قبل، اگر صحت یاب ہونے سے قبل گری ہو تو چاہے وہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز سے باہر، مسح باقی رہے گا اور نماز بھی باقی رکھی جائے گی، اور اگر نماز میں مصروف نہ ہو اور وضو کی حالت میں ہو تو اس حصہ کو دھو لے اور وضو نہ ہو تو وضو کرتے وقت دوسرے اعضاء وضو کی طرح اسے بھی دھو لے، اور اگر نماز کے درمیان ہی پٹی گری ہو تو اس حصہ کو دھو کر از سر نو پھر سے نماز ادا کرے، اگر صحت کے بعد پٹی گرے تو نماز کی حالت میں ہو یا نماز سے باہر فوراً وضوء ٹوٹ جائے گا۔(۷)

ہاں البتہ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک ان ایام کی نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں، جن میں ''جبیرہ'' پر مسح کرنے پر اکتفا کیا ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زخم پر پٹی تھی، تب تو صحت کے بعد ان ایام کی نماز لوٹانی ہی ہوگی، اور اگر شکستہ عضو پر پٹی

(۱) بدائع الصنائع : ۱۴/۱
(۲) الفقه الاسلامی و ادلته : ۲۵/۱
(۳) فتاوی تاتار خانیه : ۲۸۵/۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۸۹
(۴) تاتار خانیه : ۲۸۵/۱
(۵) المغنی : ۱۷۸/۱
(۶) درمختار علی هامش الرد : ۲۵۸/۱، الشرح الصغیر : ۲۰۲/۱
(۷) بدائع الصنائع : ۱۴/۱

بندھی ہو تو ایک قول کے مطابق اب بھی ان دنوں کی نماز لوٹانی ہوگی اور ایک قول کے مطابق اس صورت میں نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔(۱)

موزوں پر مسح اور پٹی پر مسح میں فرق

فقہاء نے اس پر بھی گفتگو کی ہے کہ موزوں (خفین) پر اور پٹی پر مسح کے درمیان کن احکام میں فرق ہے؟ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱- موزوں پر مسح کے لئے مدت متعین ہے، "جبیرہ" پر مسح کے لئے مدت کی تحدید نہیں ہے۔

۲- موزوں پر مسح اس وقت بھی جائز ہے جب کہ اس کے لئے ضرورت دامنگیر نہ ہو، جبیرہ پر مسح بدرجۂ ضرورت ہی جائز ہے۔

۳- موزہ نکل آئے تو مسح ٹوٹ جائے گا، پٹی صحت مند ہونے سے قبل ہی گر جائے تو مسح نہ ٹوٹے گا۔

۴- جنابت یعنی ناقضِ غسل پیش آجانے کے باوجود "جبیرہ" پر مسح درست ہے، لیکن "جنابت" پیش آجانے کی صورت میں مسح موزوں پر درست نہیں۔

۵- موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ موزے پہنتے وقت پاکی کی حالت میں ہو، امام ابوحنیفہؒ اور قول صحیح کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک پٹی باندھتے وقت پاک ہونا ضروری نہیں۔

۶- موزوں کا تعلق صرف پاؤں سے ہے، "جبیرہ" جسم کے کسی بھی حصہ پر ہوسکتی ہے۔

۷- ایک روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک "جبیرہ" پر مسح کے بغیر بھی طہارت مکمل ہوجاتی ہے اور نماز ادا کی جاسکتی ہے، موزوں پر مسح تکمیلِ وضوء کے لئے ضروری ہے اگر موزے پہنا ہوا ہے۔

۸- ایک پٹی پر دوسری پٹی بندھی ہو، اوپر کی پٹی گر گئی تو اسے دوبارہ باندھنا ہے، اس پر نئے مسح کی ضرورت نہیں، موزوں پر موزے پہنا ہوا ہے، اور پیر کا موزہ گر جائے، پھر دوبارہ پہن لے تو مسح کا اعادہ بھی ضروری ہوگا۔(۲)

(جزوی احکام کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ تاتارخانیہ: ۲۸۲-۸۷/۱)۔

جُحفه

ایک مقام کا نام، جسے شام سے حجاز کی سمت آنے والوں کے لئے آپ ﷺ نے "میقات" قرار دیا ہے، یعنی اگر کوئی شخص اس سمت سے حرم شریف کو آئے تو ضروری ہے کہ "جحفه" میں آکر احرام باندھ لے(۳) اہل علم نے لکھا ہے کہ یہ مکہ سے چھ اور مدینہ سے پانچ مرحلوں پر واقع ہے،(۴) اور قاموس میں مکہ

---

(۱) حوالہ سابق، زحیلی نے نماز کے واجب الاعادہ ہونے کے لئے یہ شرطیں بھی نقل کی ہیں کہ پٹی اعضاء تیمم یعنی چہرہ اور ہاتھوں پر باندھی گئی ہو، پٹی پاکی کی حالت میں نہ باندھی گئی ہو اور جسم کے قدر ضرورت حصوں سے زیادہ پر پٹی بندھی ہو. الفقه الاسلامی و ادلته : ۳۵۴/۱

(۲) بدائع الصنائع : ۱۴/۱، المغنی : ۱۷۴/۱، الاشباه والنظائر لابن نجیم : ۳۷۲،"مافترق فیه مسح الجبیرة و مسح الخف"

(۳) الفتاویٰ الهندیه ۱۱۳/۱، الباب الثانی فی المواقیت

(۴) صحیح بخاری ۲۰۶/۱

سے اس کی دوری ۸۰ میل کی بتائی گئی ہے۔(۱)

جَدّ (دادا)

فقہاء نے "جد" کی احکام کے اعتبار سے دو قسمیں کی ہیں، "جد صحیح" اور "جدِ فاسد"، جد صحیح سے مراد دادا، اور جدِ فاسد سے مراد نانا ہے۔

ولایت

دادا کو اپنے پوتوں اور پوتیوں پر ولایت حاصل ہے اور باپ کے بعد وہ سب سے قریبی ولی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تو دادا کو حق ہے کہ وہ اپنی بالغہ پوتی کا اس کی رضامندی کے بغیر ہی نکاح کر دے اور پھر یہ نکاح اس کے حق میں لازم ہو جائے گا، یہی رائے مشہور قول کے مطابق امام احمدؒ کی بھی ہے(۲) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں "بالغہ پوتی" پر تو ایسا اختیار حاصل نہیں، البتہ اگر وہ نابالغہ تھی اور دادا نے نکاح کر دیا تو اب یہ نکاح لازم ہو جائیگا اور بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ وہ اس نکاح کو مسترد کر دے: **فان زوجها الاب او الجد فلا خيارلهما بعد بلوغهما.**(۳) سوائے اس کے کہ وہ اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں معروف ہو۔(۴)

(تفصیل "خیار بلوغ" اور "ولایت" کے ذیل میں دیکھی جائے)

میراث

ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ دادا اور اس کا آبائی سلسلہ تین طرح وارث ہوتا ہے، اول: ذوی الفروض میں سے ہونے کے لحاظ سے، دوسرے صرف عصبات میں سے ہونے کی حیثیت سے، تیسرے دونوں حیثیتوں سے، اگر میت کے بیٹا یا پوتا اور اس کے ساتھ دادا ہو تو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے اس کو متروکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، اگر میت کو کوئی فروعی رشتہ دار نہ ہو، نہ بیٹا، نہ پوتا ہو اور نہ بیٹی ہو، تو وہی پورے متروکہ کا حقدار ہوگا، اسی طرح اگر ذوی الفروض میں سے کوئی اور موجود ہو تو اس کا حصہ نکال کر جو کچھ باقی بچ رہے وہ دادا کا ہوگا، یہاں اس کو وراثت بحیثیت عصبہ کے مل رہی ہے، اگر میت نے بیٹی یا پوتی اور اس کے ساتھ دادا کو چھوڑا تو ایک سدس تو ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت سے ملے گا، پھر بیٹی یا پوتی کا حصۂ مقررہ نکالنے کے بعد جو باقی بچ رہے وہ بھی دادا ہی کی طرف لوٹ جائے گا، یہ باقی ماندہ بحیثیت عصبہ اس کو مل رہا ہے۔(۵)

اس پر بھی مذاہب اربعہ متفق ہیں کہ باپ کے سوا کوئی اور دادا کو حق میراث سے محروم نہیں کرتا ہے، ہاں باپ دادا کو، دادا پردادا کو، اور پردادا اس سے اوپر کے رشتہ دار کو حق وراثت سے محروم کر دیتا ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ اصحاب الفروض میں سے ماں شریک بھائی بہن اور عصبہ رشتہ داروں میں چچا اور اس

---

(۱) نیل الاوطار ۲۹۵/۴، باب المواقیت المكانية، بخاری: ۲۰۶/۱، باب مهل اهل الشام

(۲) رحمة الامة: ۲۱۵ — (۳) الهدايه: ۲۹۷/۲

(۴) درمختار مع الرد: ۳۰۳/۲

(۵) دیکھئے: احكام المواريث في الشريعة الاسلاميه على المذاهب الاربعه: ۱۱۳/۱۳

کے بعد کے عصبی رشتہ دار محروم ہو جائیں گے،(۱) ہاں اس میں اختلاف ہے کہ جس طرح باپ، ماں باپ شریک بھائیوں اور باپ شریک بھائیوں کو محروم کر دیتا ہے، آیا دادا بھی محروم کر دیگا؟ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس کا جواب اثبات میں ہے اور دوسرے ائمہ مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نفی میں۔(۲)

جدال

قرآن مجید میں حج کے آداب کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا ہے: **ولا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج.** (البقرۃ: ۱۹۷) یہاں جدال سے کیا معنی مراد ہے؟ بعضوں کی رائے ہے کہ یہ لفظ ''جلاد'' یعنی ''قتل'' کے معنی میں ہے، گویا حج میں قتل جائز نہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک زبان سے جھگڑنا مراد ہے، حج کی مشقت انسان کے لئے حدود اخلاق میں رہنے کو مشکل کر دیتی ہے اور رفقاء سفر کے درمیان تلخ وتند گفتگو کے تبادلہ کی نوبت آجاتی ہے، اس لئے خاص طور پر ''جدال'' سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی، بہتر ہے کہ آیت حج میں اس لفظ کو دونوں معنوں میں عام مانا جائے۔(۳)

جدّاء

اس اونٹ، گائے یا بکری کو کہتے ہیں، جس کے تھن بہت چھوٹے ہوتے ہیں، چونکہ یہ اس کے جسم میں بہت بڑا نقص ہے، اس لئے ایسے جانور کی قربانی درست نہیں، (۴) جس کے تھن خشک ہوگئے ہوں: ''التی یبس ضرعها'' اس کی قربانی بھی کافی نہیں۔(۵)

جدعاء

اس جانور کو کہتے ہیں جس کی ناک کٹی ہوئی ہو (**وهی مقطوعة الانف**)، بعض لوگوں نے جڑ سے کان کٹے جانور کو جدعاء کہا ہے (۶) رسول اللہ ﷺ نے جن جانوروں کی قربانی سے منع فرمایا ہے، ان میں ایک یہ بھی ہے (۷) چنانچہ فقہاء نے اس کی قربانی کو بھی ناکافی قرار دیا ہے۔(۸)

جدّہ

''جدہ'' دادی اور نانی دونوں کو کہتے ہیں، دادی اور نانی کے نفقہ اور حق پرورش حاصل ہونے کے مسائل پر ''نفقہ'' اور ''حضانت'' کے تحت بحث ہوگی، یہاں ''جدہ'' کی میراث کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) حوالہ سابق: ۱۱۳ (۲) حوالۂ سابق: ۱۱۴

(۳) المنار لرشید رضا: ۲/۲۲۷

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۹۸، ابن اثیر نے اس سلسلہ میں ایک روایت بھی نقل کی ہے، ''لا یضحی بجداء'' نهایه فی غریب الحدیث والاثر: ۱/۲۴۵

(۵) الفتاوی الہندیہ: ۳/۳۵۳

(۶) النهایة فی غریب الحدیث: ۱/۲۳۹ (۷) سنن نسائی، حدیث نمبر: ۴۳۷۹، کتاب الضحایا

(۸) الفتاوی الہندیہ: ۵/۲۹۸، الباب الخامس من الاضحیة

میراث کے احکام

اس سلسلہ کے ضروری احکام اس طرح ہیں:

۱- ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ دادی اور ان کی ماؤں کا بالائی سلسلہ اور نانی اور ان کی ماؤں کا بالائی سلسلہ ذوی الفروض میں سے ہے اور ان کو متروکہ سے چھٹا حصہ ملے گا، امام ابوحنیفہؒ اور صحیح تر قول کے مطابق شوافع کے نزدیک تمام جدات جن کے درمیان کوئی غیر وارث مرد نہ آتا ہو، ذوی الفروض میں داخل ہے اور وہ حصۂ مقررہ کی حقدار ہوں گی، لیکن دادا کی ماں اور ان کی ماؤں کا اوپری سلسلہ اور پردادا کی ماں اور انکا اوپری سلسلہ مالکیہ کے نزدیک ذوات الفروض میں داخل نہیں ہیں، حنابلہ کے نزدیک پہلی صورت میں جدہ ذوات الفروض میں اور دوسری صورت میں ذوات الارحام میں داخل ہوگی۔

۲- اس پر اتفاق ہے کہ دادی نانی اگر ایک درجہ کی جمع ہو جائیں تو متروکہ کا یہی چھٹا حصہ دونوں میں مساوی تقسیم کردیا جائے گا، اگر دادی اور نانی دونوں ہوں لیکن ایک رشتہ کے اعتبار سے قریب ہوا ور دوسری دور، اس کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں، دادی سے قربت ہو اور نانی سے دوری، مثلاً باپ کی ماں اور ماں کی نانی ہو، یا نانی سے قریب ہو اور دادی سے دور، مثلاً ماں کی ماں اور باپ کی نانی ہو تو اس دوسری صورت میں جب کہ نانی سے قریب کا رشتہ ہے اور دادی سے دور کا، اتفاق ہے کہ نانی پورے کی حقدار ہوگی اور دادی محروم ہوجائے گی، پہلی صورت میں جب کہ دادی سے قریبی اور نانی سے نسبۃً دور کا رشتہ ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نانی محروم ہوجائیگی، یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی ہے، امام مالکؒ اور شوافع کے مفتی بہ قول کے مطابق نانی محروم نہ ہوگی، بلکہ باوجود بُعد قرابت کے چھٹے حصہ میں دادی کے ساتھ برابر کی شریک ہوگی۔

۳- ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ماں موجود ہو تو دادی اور نانی دونوں محروم ہوجائیں گی، قریبی دادی کی موجودگی میں دور کے رشتہ سے دادی اور قریبی نانی موجود ہو تو نسبۃً دور کی نانی میراث سے محروم رہے گی، باپ موجود ہو تو اس کی موجودگی سے نانی وراثت سے محروم نہ ہوگی، البتہ احناف، مالکیہ، شوافع اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک باپ دادی کو محروم کردیگا، لیکن حنابلہ کے قول مشہور کے مطابق باپ کی موجودگی میں بھی دادی کو میراث ملے گی۔(۱)

جُذام

جذام کے مختلف معانی ذکر کئے گئے ہیں، ابن جوزی نے ''**من تعلم القرآن ثم نسیه لقی الله وهو اجذم**'' (جس نے قرآن مجید سیکھا پھر اس کو بھول گیا تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ مجذوم ہوگا) کی تشریح کرتے ہوئے مجذوم کے پانچ معنی بتائے ہیں، ایک ہاتھ کا کٹا ہونا، دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کا کٹا ہونا، تیسرے جس کے تمام اعضاء ضائع ہوجائیں ''**الذی ذهبت اعضاء ه کلها**'' چوتھے مجذوم سے مراد وہ

(۱) دیکھئے: احکام المواریث فی الشریعة الاسلامیه علی المذاهب الاربعة لمحمد محی الدین عبدالحمید ۳۲-۱۲۷، ملخصاً

شخص ہے جس کا کوئی سہارا نہ ہو"**مقطوع السبب**" اور پانچویں وہ شخص جس کے پاس حجت و دلیل نہ ہو"**مقطوع الحجة**" (۱) تاہم حدیث میں اکثر مقامات پر" کوڑھ" نامی مرض کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے اور ابھی اسی لحاظ سے گفتگو کی جارہی ہے۔

جذام کی وجہ سے فسخ نکاح

جذام کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی ایک میں یہ مرض پایا جائے تو دوسرے کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا یا نہیں ـــــ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک میاں بیوی میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ دوسرے فریق کے مجذوم ہونے کی بنا پر اپنا نکاح فسخ کرالے۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گو جذام فسخ نکاح کا سبب نہیں لیکن امام محمدؒ کہتے ہیں کہ شوہر مجذوم ہو تو بیوی نکاح فسخ کرا سکتی ہے، لیکن بیوی مجذوم ہو تو شوہر کو فسخ کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کے پاس خود طلاق کا حق موجود ہے۔ (۳)

جذام کے شرعی احکام

جذام کے سلسلہ میں جو روایات ہیں، ان میں ایک گونہ تعارض کا احساس ہوتا ہے، ایک طرف آپ ﷺ نے کسی مرض کے متعدی ہونے کا انکار کیا ہے اور جذامی کو خود اپنے ساتھ کھلایا ہے، دوسری طرف مجذوم سے اس طرح بھاگنے کو کہا ہے، جیسا کہ شیر سے بھاگا جاتا ہے، ابن جوزی نے اس پر شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، یہاں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ ؓ سے مروی ہے کہ وفد بنو ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا، آپ ﷺ نے اسے پیغام بھیجا کہ تم لوٹ جاؤ ہم نے تم سے بیعت کر لی ہے، (۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مجذوم شخص سے اس طرح بھاگو جیسا کہ شیر سے بھاگتے ہو"**فرمن المجذوم كما تفرمن الاسد**" (۵) یہاں تک کہ عبداللہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ مجذوم شخص کی طرف مسلسل دیکھا بھی نہ کرو: "**لا تديموا النظر الى المجذومين**" (۶) یہ بھی مروی ہے کہ مجذوم سے اس طرح گفتگو کرو کہ تمہارے اور اس کے درمیان ایک یا دوگز کا فاصلہ ہو (۷) پھر ایسے مریض کو بھی ہدایت فرمائی کہ وہ صحت مند لوگوں کے پاس آنے سے گریز کرے" **لايورد ممرض على مصح**" . (۸)

دوسری طرف وہ روایات ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ مجذوم اور اس طرح کے مریضوں کے ساتھ اس طرح کا انحراف واعراض اور گریز کا سلوک روا نہ رکھا جائے، چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مجذوم شخص کا ہاتھ تھاما اور اسے اپنے ساتھ پیالہ میں کھلایا اور فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر اس کے بھروسہ اور اس پر توکل کرتے ہوئے کھاؤ۔ (۹)

اس سلسلہ میں مشہور حدیث وہ ہے جس سے بظاہر ایسا

(۱) غريب الحديث : ۱/۱۶۷

(۲) رحمة الامه في اختلاف الائمة : ۲۷۴، بداية المجتهد : ۲/۵۰

(۳) الهدايه: ۲/۴۰۲، بدائع الصنائع : ۲/۳۲۷

(۴) مسلم شريف : ۲/۲۳۳

(۵) بخاري شريف : ۲/۸۵۰

(۶) ابن ماجه عن ابن عباسؓ : ۲۵۳

(۷) زاد المعاد : ۳/۱۴۰

(۸) مسلم : ۲/۲۳۰

(۹) ابن ماجه : ۲۵۳

محسوس ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے امراض کے متعدی ہونے کا انکار فرمایا ہے: ''لا عدوی''۔(۱)

متعارض روایتوں میں تطبیق

چنانچہ اہل علم نے متعارض روایات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، ابن جوزی نے ان تمام توجیہات کو ذکر کیا ہے، جن کو نقل کیا جاتا ہے:

۱- مجذوم سے فرار کا حکم بطور استحباب کے ہے اور ہم طعامی سے مقصود جواز کو بتلانا ہے۔

۲- مخاطب کی رعایت کرتے ہوئے یہ دو جداگانہ احکام ہیں، قوی الایمان لوگوں کے لئے وہ روایت اُسوہ ہے، جس میں مجذوم کو ہم طعامی کا شرف بخشا گیا اور کمزور ایمان والوں کے لئے وہ جس میں مجذوم سے فرار کی ہدایت کی گئی ہے۔

۳- مجذوم سے فرار کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ساتھ طویل ہم نشینی اور مصاحبت نہ رکھی جائے کہ اس سے طبعی طور پر انتقال مرض کا امکان ہے، اور مجذوم کے ساتھ ہم طعامی کا مقصد مختصر وقت کے لئے مصاحبت ہے، غرض یہ دونوں ہی روایات قانون طبعی پر مبنی ہیں۔

۴- ایسے مجذوم سے فرار کا حکم دیا گیا جس کا مرض شدت اختیار کر چکا ہو اور ایسے مجذوم کے ساتھ آپ ﷺ نے کھانا تناول فرمایا ہے، جس کا مرض معمولی درجہ کا تھا کہ پہلی صورت میں بیماری کے متعدی ہونے کا امکان ہے اور دوسری صورت میں نہیں۔

۵- ماقبل اسلام لوگ جذام وغیرہ کے پھیلنے میں مرض کو مؤثر بالذات سمجھتے تھے، اور اسلام کا تصور یہ ہے کہ مرض کا متعدی ہونا ایک سبب کے درجہ میں ذریعہ تو ضرور ہے، لیکن حقیقی مؤثر صرف ذات باری تعالیٰ ہے، مجذوم کے ساتھ کھانا کھا کر آپ ﷺ نے اس امر کو واضح فرمایا کہ حقیقی مؤثر مرض اور شفا دینے والا اللہ ہے، اور مجذوم سے فرار کا حکم دے کر یہ بات بتائی گئی کہ جذام خود جذام کے پھیلنے کے لئے ظاہری سبب ہے، اس لئے اس سے بچنا چاہئے۔

۶- بعض حضرات نے ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ اور بعضوں نے ایک کو قابل قبول اور دوسرے کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے۔(۲)

حقیقت یہ ہے کہ پانچواں جواب سب سے بہتر اور دل کو لگتا ہوا ہے اور یہ مصلحت بھی سمجھ میں آتی ہے کہ مجذوم سے بھاگنے کا حکم دے کر احتیاط اور پرہیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وباء زدہ آبادی کو نہ چھوڑنے کا حکم دے کر اس بات کی ہدایت مقصود ہے کہ ایسا نہ ہو کہ لوگ ایسے مریض کی تیمارداری اور مزاج پرسی بھی چھوڑ دیں۔

جَذَع

اس کے اصل معنی جوان کے ہیں، آپ ﷺ آغازِ نبوت میں جب ورقہ بن نوفل کی خدمت میں تشریف لے گئے تو

(۱) مسلم حدیث نمبر: ۲۲۲۰، کتاب السلام عن ابی ہریرۃؓ
(۲) زاد المعاد: ۱۳۱/۳

انہوں نے فرمایا کہ کاش میں اس نبوت کے ظہور کے وقت جوان ہوتا تا کہ آپ ﷺ کی مدد کر پاتا "یا لیتنی فیھا جذعاً" (۱) تاہم فقہاء کے یہاں بعض جانوروں کی عمر کے اظہار کے لئے یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ پانچویں سال کے اونٹ، دوسرے سال کی بکریاں اور گائیں اور چار سال کے گھوڑے "جذع" کہلاتے ہیں، بکریوں میں ایک سالہ اور دنبہ میں چھ ماہ کے جانور کو بھی "جذع" کہتے ہیں۔ اس کی جمع "جذعان" اور "جذاع" آتی ہے۔

دنبہ اور بھیڑ چھ ماہ کا ہو، لیکن دیکھنے میں بڑا محسوس ہو تو قربانی کے لئے کافی ہے، چنانچہ روایت ہے:

لاتذبحوا الامسنة الا ان یعسر علیکم فتذبحوا جذعة من الضان. (۲)

جَراحت　(آپریشن)

جراحت کے معنی زخمی کرنے کے اور اسی لحاظ سے آپریشن کرنے کے ہیں، پہلے زمانہ میں لوگ آپریشن کو ایک ناممکن سی بات سمجھتے تھے، اسلام نے شاید سب سے پہلے نظریاتی طور پر اس کے ممکن ہونے کا تصور دیا، جس کا ثبوت سیرت کے ان واقعات سے ہوتا ہے، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شق صدر کا ذکر ہے۔

فقہاء نے بھی ضرورۃً اس کی اجازت دی ہے اور اس ذریعۂ علاج کو اختیار کرنے کی بعض حالات میں تلقین کی ہے (۳) اسی طرح کسی عضو زائد کی پیدائش کی صورت میں بھی آپریشن کی اجازت دی گئی ہے، مثلاً پانچ انگلیوں کے بجائے چھ انگلیاں نکل آئیں، لیکن محض جمال و آرائش اور حسن و زیبائش کی غرض سے سرجری کو اسلام بے جا تکلف اور نادرست قرار دیتا ہے اور اس کی نظیر وہ حدیث ہے، جس میں دانتوں کے درمیان مصنوعی خلاء پیدا کرنے والی عورتوں پر لعنت کی گئی ہے، جس کا کوئی حصہ سڑ گیا ہو اور کیڑا پڑ گیا ہو تو آپریشن کر کے اس حصہ کو نکالنا جائز ہے، حاملہ عورت کا انتقال ہو جائے اور بچہ بطنِ مادر میں زندہ ہو تو آپریشن کے ذریعہ بچہ کو نکال لیا جائے۔ (۴)

جَراد　(ٹڈی)

ٹڈی کے جائز و مباح ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے "**اجمع المسلمون علی اباحته**" (۵) امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور عام فقہاء کے نزدیک ٹڈی جس طرح بھی مرے حلال ہے، ذبح کیا جائے، اپنی موت آپ مر جائے، اس کا بعض حصہ کاٹ دیا جائے، یا آگ میں زندہ جلا دیا جائے یا بھون لیا جائے، مسلمان اس کا شکار کرے، یا مشرک، امام مالکؒ کے نزدیک ذبح ضروری ہے اور ذبح سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص سبب کے ذریعہ مارا جائے، جیسے اس کا سر کاٹ دیا جائے، یا کوئی اور حصہ (۶) معروف حدیث: "**احلت لنا میتتان السمک و الجراد**

(۱) النهاية : ۲۵۰/۱　　(۲) مسلم : ۱۵۵/۲
(۳) ملاحظہ ہو : الفتاوی الهندیه ۳۶۱/۵، الباب الحادی والعشرون، فی مایسع من جراحات بنی آدم
(۴) فتاوی هندیه : ۳۶۱/۵، ط بیروت　　(۵) شرح مسلم علی نووی : ۱۵۲/۲
(۶) حوالۂ سابق، وبدایة المجتهد : ۴۴۳/۱، کتاب الذبائح الباب الاول المسئلة الخامسة

الخ'' کہ دومردار۔ مچھلی اورٹڈی۔ ہمارے لئے حلال کئے گئے ہیں، جمہور فقہاء کی تائید میں ہے۔(۱)

جَرح

''جرح'' علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے، کسی راوی پر تنقید کرنے اور کسی وجہ سے ان کی روایت کے ناقابل اعتبار قرار دینے کو'' جرح'' کہتے ہیں، جرح کے سلسلے میں کئی باتیں قابل غور ہیں:

(الف): جرح کے الفاظ اوران کے مدارج۔

(ب): مبہم جرح، جس میں وجہ تنقید کا ذکر نہ ہو، معتبر ہے یانہیں؟

(ج): کسی شخص کی کچھ لوگ توثیق کرتے ہوں اور کچھ لوگ اس کی روایت کو قابل اعتبار باور نہ کرتے ہوں تو ثیق کا اعتبار ہوگا یا جرح کا؟ —— نیچے اختصار کے ساتھ انھیں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

الفاظ جرح کے درجات

''جرح'' کے الفاظ بے شمار ہیں، البتہ بعض تعبیرات ہیں جو زیادہ مشہور اوراہل فن کے ہاں مروج ہیں، محدثین نے ان کی درجہ بندی کی سعی کی ہے، علامہ عراقی اور سخاوی نے چھ درجات مقرر کئے ہیں:

اول: جس میں مبالغہ کے صیغے یا مفہوم کے ساتھ راوی کا نامعتبر ہونا بتایا گیا ہو جیسے: ''اکذب الناس '' (لوگوں میں سے سب سے زیادہ جھوٹا) **الیہ المنتھی فی الوضع** ''اس پر وضع حدیث کی انتہاء ہے''، **رکن الکذب** ''جھوٹ کا ستون''

دوم: دوسرے درجہ کے الفاظ یہ ہیں: **کذاب** ''جھوٹا'' **یضع** ''حدیث گھڑتا ہے'' **وضاع** ''دجال''

سوم: ان الفاظ میں یہ ہے: **فلان یسرق الحدیث** ''فلاں حدیث کا چور ہے'' **متھم بالکذب یامتھم بالوضع، ساقط ھالک، ذاھب، متروک، ترکہ** وغیرہ۔

چہارم: اس درجہ کے الفاظ ہیں: **مردود الحدیث، ضعیف جدا، واھم، مطروح، لیس بشئی**۔

پنجم: اس درجہ کے لئے یہ تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں: **ضعیف، منکر الحدیث، مضطرب الحدیث، حدیثہ منکر، لہ مناکیر، لایحتج بہ**، وغیرہ۔

ششم: یہ ضعف کا سب سے کمتر درجہ ہے، اس کے اظہار کے لئے اس طرح کی تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں: **فیہ مقال، فیہ ضعف، لیس بذاک، لیس بمامون**۔(۲)

یہ تعبیرات اور درجات جو اوپر لکھے گئے ہیں کسی مقررہ ضابطہ کے تحت نہیں ہیں، بلکہ عام استعمال کو سامنے رکھتے ہوئے بعد کے اہل علم نے اس کے درجات مقرر کئے ہیں، چنانچہ تلاش وتتبع سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات کسی صاحب علم نے زیادہ ضعیف روای کے لئے ایسی تعبیرات اختیار کی ہیں جو اس درجہ بندی کے لحاظ سے نسبتاً کم ضعیف راوی کے لئے مستعمل ہیں، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ ایک تو بعض

(۱) ھدایہ : ۴/۴۲۶، کتاب الذبائح

(۲) فتح المغیث للسخاوی : ۲/۴۲-۲۰، نیز دیکھئے: الرفع والتکمیل: ۱۳۱ط: مطبع علوی لکھنؤ۔

راویوں کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، دوسرے ضعف وثقاہت کے درجات کی وضاحت کے لئے کسی خاص تعبیر کا استعمال یہ بھی ایک خالص ذوقی چیز ہے اوراس میں فرق وتفاوت کا پایا جانا قطعاً عجیب نہیں۔

کیا جرح مبہم کا اعتبار ہے؟

جرح وتعدیل اگر مبہم ہو اوراس کے اسباب بیان نہ کئے گئے ہوں تو وہ قابل قبول ہے یا نہیں؟ اس میں علماء اُصول کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اوراس سلسلہ میں چار گروہ ہیں، جن کی الگ الگ رائیں ہیں۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ جرح ہو یا تعدیل؟ دونوں میں سبب کا ذکر کیا جانا ضروری ہے، قاضی شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ جرح ہو یا تعدیل، ابہام کے ساتھ معتبر ہے اور سبب کا اظہار ضروری نہیں، یہی رائے قاضی ابوبکر کی ہے، بشرطیکہ ناقد جرح وتعدیل کے فن میں پوری بصیرت رکھتا ہو، تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جرح میں تو ابہام گوارا نہیں ہے، کیونکہ جرح کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں، اور بعض کے سبب جرح ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، ممکن ہے کہ جرح کرنے والے نے جس چیز کو جرح کے لئے بنیاد بنایا ہو، وہ فی نفسہٖ جرح کا سبب نہ ہو، امام شافعیؒ، اکثر مالکیہ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور عام محدثینؒ کا رجحان اسی طرف ہے، چوتھی رائے امام طحاویؒ کی ہے کہ چونکہ لوگ تعدیل ظاہر حال کو دیکھتے ہوئے محض حسن ظن کی بناء پر بھی کر دیتے ہیں، اس لئے تعدیل تو ابہام کے ساتھ معتبر نہ ہوگی، جرح چونکہ تحقیق کے بعد ہی کی جاتی ہے، اس لئے مبہم ہوتو بھی معتبر ہوگی، (۱) حقیقت یہ ہے کہ تیسری رائے جس پر جمہور کا عمل ہے زیادہ صحیح اور معتدل ہے۔

جس راوی پر جرح وتعدیل دونوں ہو؟

اگر بعض لوگ کسی راوی کو عادل ومعتبر قرار دیتے ہوں اور کچھ لوگ اس کو مجروح کرتے ہوں اوراس جرح وتعدیل میں تطبیق بھی ممکن نہ ہوتو جرح کو ترجیح دی جائے گی اور راوی کو نامعتبر سمجھا جائے گا یا تعدیل کو معتبر اور راوی کو قابل اعتبار؟ اس سلسلہ میں بھی تین رائیں قابل ذکر ہیں:

اول یہ کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوگی، چاہے تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو، اکثر علماءِ اُصول کی یہی رائے ہے، جیسا کہ خطیب الباجی نے نقل کیا ہے، امام رازیؒ، آمدیؒ اور ابن صلاحؒ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر جرح مبہم اور بلا ذکر سبب ہوتو تعدیل کو بمقابلہ جرح کے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ معلوم نہیں کہ جرح کرنے والے نے جس چیز کو سبب جرح قرار دیا ہو وہ فی الحقیقت جرح کا سبب ہو کہ نہیں ہو، امام طحاویؒ نے یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے نقل کی ہے، تیسری رائے ہے کہ جرح کرنے والے اور تعدیل کرنے والوں میں جن کی تعداد زیادہ ہو ان کی بات کا اعتبار ہوگا، مگر اکثر علماء نے اس رائے کو ضعیف قرار دیا ہے، جارح کی تنقید اس بات کو بتلاتی ہے کہ بمقابلہ تعدیل کرنے والوں کے وہ راوی کے حال سے زیادہ واقف ہے، اور ظاہر ہے کہ ناواقفوں کی کثیر تعداد کے مقابلہ میں واقفین کی معمولی تعداد کی رائے ترجیح رکھتی ہے (۲) ایسا محسوس

(۱) الرفع والتکمیل: ۱۰، ط: مطبع علوی، ارشاد الفحول: ۶۸

(۲) حوالہ جات سابق

ہوتا ہے کہ دوسری رائے جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، زیادہ قوی ہے۔

جُرم

جرم کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود حضرت انسان کی، اسی لئے دنیا کے تمام ہی مذہبی اور غیر مذہبی (وضعی) قوانین میں جرم وسزا کے مسئلہ کو خاص اہمیت دی گئی ہے، کیونکہ جرم وسزا کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق انسانی تصورات واعتقادات سے گہرا ربط رکھتا ہے، قارئین اسلامی سزاؤں کی تفصیلات کے لئے تو ''تعزیر، حدود، قصاص وغیرہ'' مباحث کا مطالعہ کریں، یہاں صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ جرم وسزا کے متعلق اسلامی تصور کیا ہے، اور شریعت کے بنیادی اُصول وقواعد کیا ہیں؟

اسلام کا تصورِ جرم

جرم کی تعریف ماوردی نے اس طرح کی ہے، کہ ''جرم ایسی ممنوعات شرعیہ کا نام ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہو، یا تعزیر کے ذریعہ ان سے منع کیا گیا ہو''**الجرائم محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير**.(۱) ماوردی کی یہ وضاحت اس جوہری فرق کو نمایاں کرتی ہے، جو اسلام کے اور انسانی قوانین کے تصورِ جرم کے درمیان ہے، انسانی قانون جمہور کی خواہش کے دوش بدوش چلتا ہے، اور انسانی خواہشات و جذبات کے زیر سایہ اپنا سفر طے کرتا ہے، خواہ اس کے اخلاقی اثرات کیسے کچھ بھی ہوں، اس لئے یہاں کوئی انسانی عمل اس وقت جرم قرار پاتا ہے جب کہ اس سے دوسرے کے حقوق متاثر ہوں، یا اس کی آزادی کو ٹھیس لگے، مثلاً زنا جرم نہیں ہے اگر اس میں طرفین کی رضا شامل ہو اور عورت شادی شدہ نہ ہو، شراب نوشی جرم نہیں ہے، اگر اس کے لئے نشہ وکیف کا اثر اپنی ذات اور اپنی چہار دیواری تک محدود ہو اور اس کی وجہ سے پڑوسیوں اور راہ گیروں کو نقصان نہ پہونچے، اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی بات کے جرم ہونے کے لئے یہ اصل ہے کہ وہ حکم خداوندی کے خلاف تو نہیں؟ اگر ایسا ہے تو یہ اس کے جرم ہونے کے لئے کافی ہے، چاہے کسی سماج کے تمام لوگ اس کو پسند کیوں نہ کرتے ہوں۔

اس طرح اسلام میں جرائم کے ممنوع ہونے کی ایک مستقل اور پائیدار اصل موجود ہے، جب کہ وضعی قوانین میں کسی فعل کے جرم ہونے کے لئے جو پیمانہ مقرر کیا گیا ہے، وہ ایسی ناپائیدار بنیاد ہے کہ کوئی فعل کتنا ہی بھیانک اور غیر انسانی کیوں نہ ہو ممکن ہے، آج جرم کہلائے اور کل اس فہرست سے نکل جائے، غور کیجئے کہ دنیا میں کتنی ہی چیزیں ہیں جو کھلے طور انسان کے لئے نقصان دہ ہیں اور علاوہ روحانی مضرت کے ان میں دسیوں جسمانی اور اخلاقی نقصانات ہیں، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کی طبع جلد باز اور ''مذاق انجام ناشناس'' اسے قدم قدم اس بات پر اکساتا ہے کہ وہ وقتی لذت وشادکامی کے حصول کے لئے ان نقصانات کی پروانہ کرے، بجز اس مزاجِ حقیقت ناشناس کے کون شئی ہے جس نے میکدوں کو آباد رکھا ہے اور عشرت کدوں کا دامن مراد بھرا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ اگر انسان کی رضا اور انسانی سماج کی خوشنودی ہی کسی عمل کے جرم قرار پانے

(۱) الاحکام السلطانیہ : ۲۱۹

کے لئے معیار ہے تو ایسی بہت سی چیزیں جرم باقی نہیں رہیں گی جو عیاناً انسان کے لئے مضر ہوں، جیسا کہ مغربی ممالک میں اس کا عملی تجربہ ہو رہا ہے اور جہاں حق خودکشی اور رشتہ ہم جنسی تک کے جواز کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور ایسے صریح غیر انسانی افعال بھی جرم و گناہ کے دائرہ سے نکلنے کے درپے ہیں، اس کے برخلاف اسلام نے کائنات کے رب حکیم وعلیم کے امر و نہی اور رضاء و ناخوشنودی کو اصل بنایا ہے، جو مخلوق کی طرح جذبات و شہوات سے مغلوب اور مستقبل و مآل کے نفع کے مقابلہ جلد حاصل ہو جانے والے حقیر نفع کا طلب گار نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کے اوامر و نواہی کی اطاعت میں ابدی فلاح اور دائمی سعادت ہے، اسی لئے پوری اسلامی تاریخ میں نہ شراب حلال ہو سکی، نہ زنا کے لئے اباحت کا دروازہ کھلا اور نہ حرام وحلال کی سرحدوں (حدود اللہ) میں کوئی فرق آیا۔

اسلام کا تصورِ سزا

جرم کے بارے میں نقطۂ نظر کا یہ فرق خود سزاؤں کے متعلق بھی اسلامی اور غیر اسلامی تصور کے درمیان خط امتیاز کھینچتا ہے، وضعی قوانین میں سزاؤں کا مقصد محض امن عامہ کا قیام اور حقوق انسانی کا تحفظ ہے، اسلام میں بھی بیشک سزاؤں کا ایک اہم مقصد یہی ہے، لیکن اسلام کی مقررہ سزاؤں پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کا منشاء ان سزاؤں سے اور بھی بہت کچھ ہے جس کا تعلق اس کے تصورِ آخرت اور خدا کی رضا جوئی کے عقیدہ سے ہے ——— اور مختصر لفظوں میں وہ مقاصد یہ ہیں:

اسلام میں سزا کے مقاصد

اول: قیام امن، کہ انسانیت کا ایک طبقہ ایسا ہے کہ محض اخلاقی اپیل اسے عدل پر قائم نہیں رہنے دیتی، تا آنکہ اسکے ساتھ سخت گیر رویہ اختیار نہ کیا جائے، قرآن مجید نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل کی سزا قتل "قصاص" میں تمہارے لئے حیات وبقاء مضمر ہے ——— **ولکم فی القصاص حیاۃ** . (بقرہ:۲۲)

دوسرے: مجرم کو اس طرح سزا دی جائے کہ اس سے دوسروں کو عبرت ہو اور جرم پیشہ لوگوں کی حوصلہ شکنی ہو سکے، چوری کی سزا کا ذکر کرتے ہوئے قرآن مجید نے وضاحت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے، ارشاد ہے:

فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله

(مائدہ:۳۸)

ہدایت کی گئی کہ جب زنا کی سزا کا نفاذ عمل میں آئے تو اہل ایمان کی ایک جماعت وہاں موجود رہے۔

ولیشهد عذابهما طائفة من المؤمنین . (نور:۱۰)

ان دونوں کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔

سزا کا تیسرا مقصد تقاضاء عدل کی تکمیل ہے، عقل عام اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو جس قدر نقصان پہونچائے اسی قدر نقصان اس سے برداشت کرایا جائے، مثلاً ایک شخص کسی کے دس روپے چھین لے تو ضرور ہے کہ اس سے دس روپے وصول کئے جائیں، اگر ایسا نہ کیا جائے تو یہ مظلوم کے ساتھ ایک طرح کی زیادتی ہوگی، اسلام نے مالی حقوق کے علاوہ جسمانی حقوق کے معاملہ میں بھی ممکن حد تک اسی پر عمل کیا ہے، چنانچہ شریعت نے جسمانی ایذا کے لئے قصاص کا قانون رکھا

اور قتل یا عمومی نقصان کی صورت میں مجرم سے بھی اسی سلوک کی اجازت دی، سوائے اس کے کہ خود زخم خوردہ یا مقتول کے ورثہ اس سے دست کش ہو جائیں، افسوس کہ یہ سزائے موت جوعین تقاضائے انصاف اور اُصول معدلت کے مطابق تھی اسے ''نادان اہل دانش'' نے ایک وحشی سزا قرار دیدیا ہے، غور کیجئے کہ ایک شخص سے زندگی کا حق چھین لیا جائے اور اس کے قاتل کو محض ''قید عمر'' کی ایسی سزا دی جائے جو قانونی موشگافی کے نتیجہ میں ۱۵-۲۰ سال میں مکمل ہو جائے، کس طرح اس ستم رسیدہ مقتول یا اس کے ورثہ کے ساتھ انصاف ہوگا؟

سزا کے نفاذ کا چوتھا مقصد مجرم کے گناہ کی تطہیر اور پاکی ہے، بہت سے گناہ وہ ہیں کہ محض توبہ سے معاف ہو جاتے ہیں، بعض گناہوں کے لئے شریعت نے مالی سزائیں مقرر کی ہیں جو ''کفارہ'' سے موسوم ہیں، یہ کفارات ''تکفیر سیئات'' کردیتے ہیں، مثلاً بیوی سے ظہار، قسم کھا کر پوری نہ کرنا، وغیرہ، اور بعض گناہوں کی معافی شریعت کی مقررہ سزاؤں سے ہوتی ہے، اس لئے بعض احادیث میں ''حدود'' کو ''کفارہ'' قرار دیا گیا ہے، (۱) اور اسی لئے ہم دیکھتے ہیں، کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مسعود میں آپ ﷺ کے بعض ساتھیوں سے جب ازراہِ بشریت زنا کا صدور ہوا تو وہ رضا کارانہ بارگاہ نبوت ﷺ میں حاضر ہوئے، خواہش کی کہ مجھے پاک کر دیجئے، (۲) راقم سطور کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ احناف کے نزدیک حدود کفارہ نہیں ہیں، مگر زیادہ تر نصوص اس بارے میں جمہور کے ساتھ ہیں اور خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سے یہ صراحت منقول نہیں کہ حدود کفارہ نہیں ہیں، مولانا انور شاہ کشمیری کا خیال ہے کہ احناف کے یہاں بھی حدود جزوی طور پر کفارہ ہیں۔ (۳)

جرم وسزا کے ساتھ خدا کی طلب رضا وخوشنودی کی اور آخرت کا یقین اور جواب دہی کا تصور ہی ہے کہ قرآن جہاں کہیں جرم کی دنیوی سزا وعقوبت کا ذکر کرتا ہے آخرت کی مسئولیت کا احساس بھی دلاتا جاتا ہے، رہزنی کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا: **ولهم في الآخرة عذاب عظيم** (مائدہ:۴۱) قتل ناحق اور زنا کے بارے میں ارشاد ہوا: **ومن يفعل ذالک يلق اثاماً** (شعراء:٦٨) یہ وہ تصور ہے کہ رات کی تاریکی اور خلوت کدوں کی تنہائی بھی مجرم کے ہاتھ پکڑ لیتی ہے اور اس کے لئے زنجیرِ پا بن جاتی ہے۔

اسلام کے قانونِ جرم وسزا کی چند خصوصیات

اسلام کے قانون جرم و سزا کا سب سے بڑا امتیاز ''مساوات وبرابری'' ہے اس نے حاکم ومحکوم، فرماں روا اور رعایا اور دوست و دشمن کے درمیان اس باب میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھا، ارشاد خداوندی ہے:

> لايجرمنّكم شنان قوم على أن لاتعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوىٰ واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون . (مائدہ:۸)
>
> کسی قوم کی برائی تم کو ناانصافی میں مبتلا نہ کردے، عدل سے کام لو کہ یہ قرین تقویٰ ہے اور اللہ سے ڈرو، بیشک خدا تمہارے اعمال سے باخبر ہے۔

(۱) بخاری: ۱۰۰۳/۲، باب الحدود کفارۃ

(۲) مسلم: ٦٦/۲، باب حد الزنا

(۳) العرف الشذی مع الترمذی: ۲٦۸/۱

عہد رسالت کا مشہور واقعہ ہے کہ ایک مخزومی خاتون پر چوری کے جرم میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم ہوا ـــــ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے خاص چہیتے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ سفارش کے لئے آئے تو آپ ﷺ نے سخت برہمی کا اظہار فرمایا اور ارشاد ہوا کہ تم سے پہلے کی قومیں اسی طرح ہلاک ہوئیں کہ وہ پس ماندہ لوگوں پر سزائیں جاری کرتے تھے اور سماج کے معززین کو چھوڑ دیا کرتے تھے ، پھر آپ ﷺ نے قسم کھاتے ہوئے خود اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء حضرت فاطمہؓ کی بابت ارشاد فرمایا کہ اگر ان سے یہ غلطی ہوتی تو میں ان کے ہاتھ بھی کاٹ دیتا ''لو فاطمةؓ فعلت لقطعت يدها''(۱) قصاص کے باب میں مرد وعورت اور مسلم وغیر مسلم کا کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔(۲) بلکہ خود پیغمبر اسلام ﷺ نے ایک ادنی امتی پر اپنے آپ کو قصاص کے لئے پیش فرمایا، اور لکڑی اٹھا کر ان کے ہاتھ میں دی کہ وہ قصاص لے لیں۔(۳)

دوسرے : سزا میں جرم کی مقدار کو پیش نظر رکھا گیا ہے، معمولی جرم پر سخت سزا اور سنگین جرائم پر معمولی سزائیں نہیں رکھی گئیں، اس کی سب سے واضح مثال قانون قصاص ہے، جان کے بدلہ جان، اعضاء کے بدلہ اعضاء، ضرب کے بدلہ ضرب ظاہر ہے، یہ عین مناسب جرم سزا ہے، چور کا ایک ہاتھ گٹوں تک کاٹا جائیگا کہ ہاتھ ہی اصل جرم کا باعث ہے، اور یہ ''کھلی پہچان'' نا متعارف لوگوں کے لئے ایسے شخص کی طرف سے متنبہ رہنے کا اشارہ ہے، زنا سے پورا وجود لذت اندوز ہوتا ہے، اس لئے کوڑے کی سزا ہو یا رجم کی، پورے انسانی وجود پر اس کا اثر پڑتا ہے، یہی حال شراب کا ہے کہ اس کی بدمستیاں پورے وجود کو بد مست کر دیتی ہیں اور یہی حال تہمت کی سزا کا ہے کہ تہمت متہم کے پورے وجود کو خود اس کے لئے ننگ مجسم بنا کر رکھ دیتی ہے، اس لئے ضرور تھا کہ تہمت تراش کے پورے جسم پر تازیانۂ عبرت برسائے جائیں، دوسرے قوانین جرم وسزا کا تقابل کیجئے تو افراط وتفریط صاف طور پر نمایاں نظر آئے گا، ماقبل اسلام سزاؤں میں حد درجہ افراط تھا اور معمولی غلطیوں پر بڑی بڑی سزائیں دی جاتی تھیں، آج بھی سیاسی مجرمین کے ساتھ خود مہذب ملکوں میں جو انسانی اور بہیمانہ سزائیں روا رکھی جاتی ہیں، وہ جاہلیت قدیم کو بھی شرمسار کرنے کے لئے کافی ہیں، اس کے برخلاف عام مجرمین کے معاملے میں موجودہ متمدن ملکوں میں خاصی تفریط برتی جاتی ہے، اور بڑے بڑے غیر اخلاقی اور غیر انسانی جرائم پر جرمانہ اور قید کی معمولی سزائیں تجویز کی جاتی ہیں، اسلام نے اس مسئلہ میں بھی پورے عدل اور اعتدال سے کام لیا ہے۔

تیسرے : اسلام نے مجرم کے بھی کچھ حقوق رکھے ہیں، اور جرم کے ثبوت کے باب میں ہر طرح کے شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا ہے، اس سلسلہ میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصی ہدایت تھی کہ :

> ادرؤا الحدود عن المسلمين مااستطعتم فان وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلوا سبيلهم فان الامام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ

(۱) بخاری ، باب الحدود

(۲) حاشیہ علی الهندیہ : ۴۳۹/۳، باب القتل

(۳) جمع الفوائد : ۱۷۸/۱

فی العقوبة .(۱)

مسلمانوں کو بحد امکان حدود سے بچاؤ، پس اگر ان کے لئے کوئی راہ خلاصی پاؤ تو ان کو چھوڑ دو، کہ امام کا (مجرم کو) معاف کرنے میں غلطی کر جانا (بے قصور کو) سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے۔

چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ شبہات حدود کو ساقط کر دیں گے(۲) اسی لئے پیغمبر اسلام ﷺ کی خواہش رہتی تھی کہ ایسے جرائم پر لوگ باہم صلح و اصلاح کر لیں، عدالت میں نہ لائیں تا کہ مجرم کی اصلاح بھی ہو جائے اور وہ سزا سے بھی بچ جائے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ حکام تک مقدمہ جانے سے پہلے تک لوگ باہم عفو وصلح کر لیں ''**یتعافی الناس بینهم فی الحدود مالم ترفع الی الحکام**'' کہ جب معاملہ عدالت میں آ جائے تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کے سوا چارہ نہیں،(۳) حضرت صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کی چادر چوری ہوگئی، جن صاحب نے لی تھی وہ ماخوذ ہوئے، آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تو ان کو رحم آ گیا اور عرض کناں ہوئے کہ یہ میرا مقدمہ تھا، میں چادر ان ہی صاحب کو ہبہ کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے میرے پاس آنے سے قبل ہی ایسا کر لیا ہوتا! **فلو لا کان قبل ان تاتینی به**. (۴)

مظلوم کی دادرسی، جرم کے سد باب اور امن و امان کے قیام کی غرض سے اسلام چاہتا ہے کہ سزاؤں کے نفاذ میں رو رعایت نہ ہو، لیکن وہ مجرم کی انسانی حیثیت کو سامنے رکھتے ہوئے اور اس کی اصلاح کا امیدوار ہو کر اس سے ہمدردی بھی رکھتا ہے، مثلاً شریعت نے جہاں قصاص کا قانون رکھا، وہیں مقتول کے ورثاء راضی ہو جائیں تو قصاص کے بجائے دیت اور خوں بہا کی گنجائش بھی رکھی، بلکہ نہایت لطیف پیرایہ میں قرآن پاک نے ان سے خواہش بھی کی کہ ایک قتل کے بعد دوسرے قتل کی نوبت نہ آئے اور عفو و درگذر سے کام لیا جائے (بقرہ:۲۲) پھر قصاص کے باب میں یہ قاعدہ مقرر کیا کہ چاہے ایک درندہ صفت انسان نے جس طرح بھی کسی مظلوم کو قتل کیا ہو، لیکن اب اس قاتل سے قصاص لیتے ہوئے انسانیت کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دیا جائے اور قتل کی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ جو کم سے کم تکلیف دہ ہو چنانچہ تلوار سے سیدھے طور پر سر قلم کر دیا جائے: ''**ولا قود الا بالسیف**''۔(۵)

آپ ﷺ نے جہاں ایک سماجی ضرورت اور امن عامہ کے تقاضے کے تحت مجرم پر سزا نافذ کی، وہیں ان کی عزت نفس اور حرمت انسانی کا بھی پاس رکھا، ایک صحابی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا کا صدور ہوگیا، سزا کے نفاذ کے بعد بعض لوگوں نے ان کے متعلق درشت کلامی کی تو آپ ﷺ نے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا(۶) اسی طرح کی بات ایک اور خاتون حضرت غامدیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں پیش آئی، اس موقع سے بھی آپ ﷺ نے تہدید

(۱) ترمذی عن عائشہؓ، باب ماجاء فی دز الحدود : ۲۶۳/۱
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم : ۱۲۷
(۳) مجمع الزوائد : ۲۵۸/۲
(۴) نصب الرایہ : ۳۶۹/۳
(۵) ابن ماجہ : ۱۹، باب لا قود الا بالسیف، الجامع الصغیر : ۷۵/۱، للسیوطی (۶) ابوداؤد : ۶۰۹، کتاب الرجم

فرمائی اور ان کے بارے میں کلمات خیر ارشاد فرمائے (۱) ایک صاحب جو شراب کے خوگر تھے اور بار بار اس غلطی میں ماخوذ ہو کر بارگاہ نبوت میں پیش ہوئے ،لوگوں نے شرم و عار دلاتے ہوئے بعض بدعائیہ کلمات کہہ دیئے، یہ سننا تھا کہ رحمت مجسم ﷺ کی جبین لطف و کرم پر شکن آ گئی اور آپ ﷺ نے اس پر ناگواری ظاہر کرتے ہوئے تلقین فرمائی کہ ان کے لئے دعا کرو نہ کہ بددعاء۔(۲)

جرائم اور سزاؤں کی قسمیں

اب کہ اسلام کے جرم و سزا کے بنیادی تصورات پر قارئین نے ایک طائرانہ نظر ڈال لی ہے، مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اسلام میں جرائم کی اقسام اور اسی نسبت سے سزاؤں کا بھی ایک اجمالی ذکر ہو جائے اور اس سلسلہ میں ایک بار پھر میں قاضی ماوردی کی فاضلانہ تصنیف "الاحکام السلطانیہ" کی طرف لوٹتا ہوں جس میں اختصار و جامعیت کے ساتھ بڑی خوبصورتی سے اس بحث کو سمیٹ لیا گیا ہے، فرماتے ہیں: "سزائیں دو طرح کی ہیں" حد اور تعزیر" پھر حدود دو طرح کی ہیں، ایک وہ جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، دوسرے وہ جو حقوق الناس سے متعلق ہیں، حقوق اللہ سے متعلق حدود بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو کسی فرض کو ترک کرنے پر ہیں، مثلاً تارک صلوٰۃ کہ اس کا حکم اکثر فقہاء کے ہاں قتل تک پہونچ جاتا ہے، اور مانع زکوٰۃ کہ جبراً اس سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی، دوسرے وہ جو کسی ناجائز و حرام کے ارتکاب پر مقرر ہیں، اور یہ چار ہیں: زنا، شراب نوشی، چوری اور رہزنی و بغاوت پر جاری ہونے والی حدیں، لوگوں کے حقوق سے متعلق حد" حد قذف" ہے کہ اس کا مقصد خالصۃً حرمت انسانی کا تحفظ ہے، اسی قبیل سے یہ احکام بھی ہیں کہ اگر کسی شخص کے مالی حقوق ادا کرنے سے کوئی انسان پہلو تہی کرے تو اس سے جبراً حق وصول کیا جائے، اور ضرورت پڑے تو اس کو قید بھی کیا جائے گا۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں جن غلطیوں اور کوتاہیوں پر کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی ہے ان کی سزا امیر یا قاضی مقرر کرے گا، اسی کا نام" تعزیر" ہے،(۳) علاوہ حدود و تعزیر کے "قصاص و دیت" کا اضافہ کر لیجئے تو گویا اسلام کے پورے نظام عقوبات کا احاطہ ہو گیا، کسی انسان پر جو جسمانی تعدی کی جائے اس کا بعینہٖ اسی صورت بدلہ لینا" قصاص" سے عبارت ہے، لیکن دو صورتیں ایسی ہیں کہ ان میں قصاص کے بجائے" دیت" واجب ہوتی ہے، ایک یہ کہ خود مجروح اور اگر مقتول ہے تو اس کے ورثہ بجائے قصاص کے" دیت" لینے پر آمادہ ہو جائیں، دوسرے مجروح شخص کو ایسا زخم لگا ہے کہ اس میں مماثلت کو باقی رکھنا مشکل ہو اور اس بات کا خطرہ ہو کہ اگر مجروح کو جارح سے اس کا قصاص لینے کی اجازت دیدے اور زخم ذرا کاری ہو جائے تو قصاص زخم کی جگہ ہلاکت تک جا پہونچے۔

حدود، قصاص، اور تعزیر میں فرق

جرم کی ان مختلف انواع کا احکام پر کیا اثر پڑے گا؟ ہر چند کہ مختلف فقہاء نے اس پر گفتگو کی ہے، مگر عبدالقادر عودہ شہیدؒ نے اس پر بڑی عمدہ گفتگو کی ہے اور اسی کا خلاصہ یہاں ذکر کیا

(۱) حوالۂ سابق

(۲) بخاری: ۱۰۰۲/۲، باب مایکرہ من لعن شارب الخمر الخ

(۳) ملخص از: الاحکام السلطانیہ ۲۲۱-۲۲۳

جاتا ہے:

اول: اس کا گہرا تعلق جرم کے قابل عفو ہونے اور نہ ہونے سے ہے، "حدود" نا قابل عفو ہیں، نہ قاضی مجرم کو معاف کرسکتا ہے، نہ خود متعلق شخص، مثلاً وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو یا وہ شخص جس کا مال چوری ہوا ہو، جب کہ قصاص خود صاحب معاملہ معاف کرسکتا ہے، قاضی نہیں اور تعزیر کے باب میں قاضی کا اختیار بہت وسیع ہے اور اس کے لئے عفو و درگذر سے کام لینے کی گنجائش ہے۔

دوسرے: اس تقسیم کا اثر قاضی کے اختیارات پر پڑتا ہے، حدود و قصاص میں قاضی کے ہاتھ بالکل بندھے ہوئے ہیں اور وہ اپنی طرف سے عفو و درگذر کا کوئی حق نہیں رکھتا، جب کہ تعزیر کے باب میں زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے، وہ بہ تقاضائے حالات و اشخاص کمی و بیشی بھی کرسکتا ہے اور معاف بھی۔

تیسرا فرق: یہ ہے کہ حدود و قصاص اور دیت کے سلسلہ میں جو منصوص احکام ہیں ان میں تبدیلی اور تغیر کی گنجائش نہیں، یہ قطعی اور نا قابل تغیر ہیں، اس کے برخلاف تعزیر کے قوانین اوقات و حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر ہیں، ممکن ہے ایک ہی جرم کی تعزیر حالات، مقام یا متعلق اشخاص کی حیثیت کے فرق کے لحاظ سے تبدیل کی جائے۔

چوتھا فرق: ذریعہ ثبوت کا ہے، زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی گواہی مطلوب ہے، دوسری حدود اور قصاص کے ثبوت کے لئے کم سے کم دو مرد گواہوں کی گواہی ضروری ہے، لیکن تعزیری جرائم کے ثبوت کے لئے عام نصاب گواہی یعنی ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت بلکہ بعض حالات میں تنہا ایک شخص کی گواہی بھی کافی ہے۔(۱)

راقم سطور کا خیال ہے کہ تعزیر کے سلسلہ میں فقہاء نے قاضی کو جو وسیع اختیارات دیئے ہیں، نئی زمانہ ہوئی وہوس کے غلبہ کی وجہ سے وہ کافی محل غور ہیں، اور اس میں اختیارات کے غلط استعمال، طرفداری اور جور کا قوی اندیشہ ہے، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ ایسے جرائم کی بابت مملکت اسلامی کی مقننہ کو اختیار دیا جائے کہ وہ دوسرے انتظامی مسائل کی طرح ایسے جرائم پر بھی قانون سازی کرے کہ اس کے بغیر تقاضائے انصاف کی تکمیل مشکل ہے، واللہ اعلم۔

تحقیق جرم کے لئے طریق کار

اس بحث کے اختتام پر اس طرف اشارہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بعض اوقات جرم کی تحقیق کے لئے بعض خصوصی اقدام ضروری ہوجاتے ہیں، عدلیہ کے لئے مشکل یہ ہے کہ قانون کی زنجیر نے اس کو بے دست و پا کر رکھا ہے، اور جب تک کوئی بات پایۂ ثبوت تک نہ پہونچ جائے وہ کوئی قدم اٹھا نہیں سکتی، اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسے مواقع پر فقہاء نے انتظامیہ کو بعض خصوصی اختیارات دیئے ہیں۔

من جملہ ان کے یہ ہے کہ ایسا متہم شخص جس کا جرم پایۂ ثبوت کو نہ پہونچا ہو، تحقیق حال کے لئے گرفتار کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تو ایک ماہ، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک امام المسلمین کی صوابدید کے مطابق کسی بھی مناسب مدت تک اسے قید میں رکھا جاسکتا ہے، اس پر جو تہمت لگائی گئی

(۱) دیکھئے: التشریع الجنائی الإسلامی ۸۴/۱-۸۲

ہے ،اگر اس کے لئے قوی قرائن موجود ہوں تو سچائی کے اگلوانے کے لئے مار پیٹ بھی کی جاسکتی ہے ،اگر کسی بات کا اقرار کرنے کے لئے مجبور کیا جائے اور عین مار پیٹ کے درمیان وہ اقرار کرلے تو وہ اقرار معتبر نہیں ،اگر صرف سچ بولنے کے لئے دباؤ ڈالا گیا اور مار پیٹ کی گئی یہاں تک کہ اس نے جرم کا اقرار کرلیا تو اقرار کرنے کے ساتھ ہی مار پیٹ موقوف کردی جائے اور دوبارہ استفسار حال کیا جائے اب اگر دوبارہ بھی وہ اقرار کرلیتا ہے تو اب یہ اقرار معتبر ہوگا۔

کوئی شخص حد شرعی نافذ کئے جانے کے باوجود بار بار ایک ہی جرم میں ماخوذ ہوتا ہے، تو انتظامیہ کو حق ہے کہ اس کو حبس دوام کی سزا دے اور اس کی خوراک و پوشاک کا نظم سرکاری طور پر کرے ، قاضی کو ہر صورت میں قسم لینے کا حق نہیں ، لیکن امیر حقوق اللہ اور حقوق الناس کے کسی بھی معاملہ میں تحقیق و تفتیش کی غرض سے متہم شخص سے قسم کھلا سکتا ہے ، قاضی صرف ''حلف باللہ'' لینے کا حق رکھتا ہے ، لیکن امیر طلاق وغیرہ پر مشروط حلف بھی لے سکتا ہے اور گو جرم اس درجہ کا نہ ہو کہ مجرم مستحق قتل ہو ، پھر بھی از راہ زجر و تنبیہ قتل کی دھمکی دے سکتا ہے۔(۱)

جُرْمُوق

موزوں کو نجاست ، کیچڑ اور گندگی سے بچانے کے لئے اوپر سے جو چیز پہنی جائے اسے ''جرموق'' کہتے ہیں۔(۲) جس طرح خاص قسم کے موزوں پر بعض خاص شرطوں کی رعایت کے ساتھ وضوء میں مسح کرلینا کافی ہوجاتا ہے ، پاؤں نکال کر دھونا ضروری نہیں ہوتا ہے ، اسی طرح موزوں پر پہنے ہوئے اس ''جرموق'' پر بھی مسح کرلینا جائز اور کافی ہے : ''**ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه**''۔(۳)

جرموق کے لئے ضروری ہے کہ اتنا باریک ہو کہ اس کے اوپر کئے گئے مسح کی تراوٹ نیچے تک پہونچ جائے اور اس طرح ہو کہ ہاتھ گھسا کر موزوں پر مسح کیا جانا ممکن نہ ہو ، اگر ایسا کرنا اس کے لئے ممکن ہو تو پھر موزوں پر مسح کیا جائے گا نہ کہ جرموق پر ، اگر جرموق پر مسح کیا ہوا تھا اور اسے اتارا ، تو خفین پر دوبارہ مسح کرنا ہوگا ، یہاں ایک فرق پیش نظر رکھنا چاہئے کہ دوہرے چمڑے کے موزے ہوں جو باہم پیوست ہو کر ایک تہ بن گئے ہوں ، ان پر مسح کیا گیا ، پھر اوپر کی تہ اکھاڑ دی گئی تو دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ دونوں حکم میں ایک تہہ کے ہیں ، اور اوپری تہہ پر مسح ہر دو تہوں پر مسح کے درجہ میں ہے۔(۴)

جِرِّیث

ایک خاص قسم کی سیاہ رنگ کی مچھلی کو کہتے ہیں ، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ گول جسم کی ایک مچھلی ہے ، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں اس کا کھانا حلال ہے اور وہ مچھلی ہی ہے ، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کا کھانا درست نہیں۔(۵)

---

(۱) یہ تمام احکام ''الأحكام السلطانيه للماوردی ''الباب التاسع عشر فی أحكام الجرائم ، ص :۲۲۰ سے اختصار کے ساتھ نقل کئے گئے ہیں۔

(۲) المغرب : ۸۰

(۳) قدوری : ۱۲ ، باب المسح على الخفين

(۴) تاتار خانیه : ۱/۲۷۹ ، جرموق کے احکام کی تفصیل کے لئے اسی کتاب کے صفحات :۲۶۹-۲۸۱ ، ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں

(۵) رد المحتار : ۵/۱۹۵ ، کتاب الذبائح ، المغرب : ۷۹

جزاء

احرام کے احکام میں سے ایک یہ ہے کہ اس حالت میں شکار کرنا جائز نہیں، شکار سے کیا مراد ہے؟ خشکی کے جانوروں اور آبی جانوروں اور موذی اور غیر موذی خوردنی اور غیر خوردنی جانوروں کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس کی تفصیل تو قارئین خود لفظ ''صید'' (شکار) میں ملاحظہ کریں گے ـــــ یہاں اس سے متعلق محض ایک جزوی بحث کرنی مقصود ہے اور وہ یہ کہ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم. (مائدہ:۹۵) کہ تم میں سے جو کسی شکار کو مار ڈالے، اس کو اسی کے مثل جانور بطور جزاء ادا کرنا ہے، یہ جزاء جو شکار کے قتل پر واجب ہے وہ کس قسم کی ہو، اور کس اعتبار سے مارے گئے شکار کے مماثل ہو؟ اس کی وضاحت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا ہے:

مماثلت معنوی مطلوب ہے یا صوری؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جہاں شکار مارا جائے، آبادی ہو تو وہیں کے، ورنہ قریبی آبادی کے دو معتبر قیمت شناس آدمی سے اس کی قیمت لگوائی جائے، اب اگر اس کی قیمت کسی ایسے جانور کے برابر پہونچ جائے جس کی قربانی دی جانی مشروع ہو تو اس کو تین باتوں کا اختیار ہے، یا تو وہی جانور خرید کر ذبح کر دیا جائے، یا اس کی قیمت سے اشیاء خوردنی خرید کر فقراء کو کھلا دی جائیں، یا اس کی قیمت گیہوں کے لحاظ سے لگائے اور ہر نصف صاع (قریب پونے دو سیر) کے بدلہ ایک روزہ کی حیثیت سے روزہ رکھ لے، اور اگر اس کی قیمت ایسے جانور کے برابر نہ ہوتی ہو تو اوپر ذکر کی گئی تفصیل کے مطابق فقراء کو کھانا کھلانے یا روزہ رکھنے کے درمیان اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ اگر ظاہری جثہ و جسامت کے اعتبار سے اس شکار کے مماثل کوئی ایسا جانور موجود ہو جس کی قربانی کی جاتی ہو تب وہی جانور ذبح کیا جائے، مثلاً ہرن اور لومڑی کے بدلہ بکری، اور نیل گائے کے بدلے گائے، نیز اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اس مماثل جانور (نہ کہ شکار) کی قیمت کا کھانا فقراء کو کھلا دیا جائے، یا روزہ رکھا جائے، البتہ فرق اس قدر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر نصف صاع گیہوں کے بدلے ایک روزہ رکھنا ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں ''چوتھائی صاع'' یعنی ایک مد (۳۰ء ۱۷۸۷ گرام) کے بدلے ایک روزہ رکھنا ہے ـــــ ہاں اگر قربانی کے جانوروں میں اس کی نظیر موجود نہ ہو تو اب امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے ہاں بھی اس کی قیمت سے فقراء کو کھانا کھلانا ہے، یا اسی حساب سے روزہ رکھنا ہے۔

غرض قرآن مجید میں جس ''مثل'' کا ذکر کیا گیا ہے، امام ابوحنیفہؒ اس سے بہر صورت مثل معنوی یعنی قیمت مراد لیتے ہیں اور اس قیمت سے جانور خرید کر اس کی قربانی، یا فقراء کے لئے کھانے کا نظم کرنے، یا اسی لحاظ سے روزہ رکھنے کا حکم دیتے ہیں، جبکہ امام شافعیؒ شکار کے جن جانوروں کے مماثل قربانی کے جانور موجود ہوں، ان میں مثل صوری یعنی اسی ہیئت و جثہ کا جانور مراد لیتے ہیں، البتہ جہاں شکار کے ایسے مماثل جانور موجود نہ ہوں وہاں ان کے لئے بھی حنفیہ کی راہ پر چلنے کے سوا چارہ نہیں، دلائل اس سلسلہ میں دونوں ہی گروہ کے پاس معقول

اورقوی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔(۱)

جزاء کے متفرق احکام

''جزاءِ صید'' کے متعلق چند اور ضروری احکام یہ ہیں:

۱- جیسا کہ مذکور ہوا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ''شکار'' کی قیمت لگائی جائے گی اور اس قیمت کا کھانا خرید کر فقراء کو کھلایا جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک اس شکار کے مماثل قربانی کے جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور اس قیمت کا کھانا فقراء کو کھلانا ہوگا۔

۲- قربانی، فقراء کو کھانا کھلانا، اور روزہ رکھنا ان تینوں میں ترتیب نہیں ہے کہ ایک پر قادر نہ ہو تب دوسری صورت اس کے لئے کفایت کرے، بلکہ ان تینوں میں اختیار ہے، چنانچہ قربانی پر قدرت رکھتے ہوئے بھی وہ دوسری یا تیسری صورت کو اختیار کر سکتا ہے۔

۳- اگر قربانی کرنا چاہے اور شکار کی قیمت قربانی کے کسی جانور مثلاً گائے کی خریدی کے بعد بچ رہے اور اس کی مقدار اتنی بھی نہ ہو کہ قربانی کے کسی جانور مثلاً بکری کے برابر ہی ہو جائے، تو بقیہ قیمت کا کھانا فقراء کو کھلا دے، یا ''نصف صاع گیہوں'' کے حساب سے روزے رکھ لے۔

۴- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جزاء میں جو جانور ذبح کئے جائیں، ضروری ہے کہ وہ قربانی کی مطلوبہ عمر کے ہوں، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ضروری نہیں۔

۵- احناف اور شوافع کے نزدیک ضروری ہے کہ جانور کی قربانی حدود حرم میں کی جائے، البتہ احناف کے نزدیک فقراء کے کھانے کے سلسلے میں حرم کی قید نہیں، حرم کے باہر بھی فقراء کو کھلایا جائے تو کافی ہے، کیونکہ قربانی کے سلسلہ میں خود قرآن مجید نے قید لگا دی ہے: **هديا بالغ الكعبة**، (مائدہ:۹۵) فقراء کو کھلانے کے سلسلہ میں حرم کی قید نہیں لگائی ہے: **أو كفارة طعام مساكين**. (مائدہ:۹۵)

جزاء کے طور پر جو جانور ذبح کیا جائے چونکہ یہ ''جنایت'' ہے، اس لئے اس میں نہ خود کھانا جائز ہوگا، نہ اپنے اصول و فروع یعنی آبائی یا اولادی سلسلہ کو دینا، ہاں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر مسلموں کو دے سکتے ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر مسلموں کو بھی نہیں دے سکتے۔(۲)

جُزاف

ناپے، تولے اور مقدار کی تعیین کے بغیر خرید و فروخت کرنے کو کہتے ہیں، **في البيع والشراء وهو بلا كيل و وزن**۔(۳)

ایسا معاملہ ایسی دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کرنے میں درست ہے، جن کی جنس اور ذریعۂ پیمائش الگ الگ ہوں، مثلاً تیل چاول کے بدلہ فروخت کیا جائے، یہ دو الگ جنسیں ہیں، اس لئے کہ غذائی لحاظ سے ان کے مقاصد مختلف ہیں اور انکا ذریعہ پیمائش بھی جداگانہ ہے، کہ تیل ناپا جاتا ہے، اور چاول تولا جاتا ہے، یا اگر ذریعۂ پیمائش ایک ہی ہو اور جنس علاحدہ ہو مثلاً چاول اور دال کہ دونوں ہی کو وزن کر کے

---

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع : ۲/۹۹-۱۹۸

(۲) ملخصاً از: بدائع الصنائع : ۲/۲۰۱-۱۹۹

(۳) المغرب : ۸۴

مقدار معلوم کی جاتی ہے، اس طرح ذریعہ پیمائش میں تو اختلاف نہیں، البتہ جنس الگ الگ ہے کہ ایک چاول اور دوسری شئی دال ہے، یہاں بھی اندازہ سے خرید وفروخت ہوسکتی ہے۔

البتہ اگر گیہوں، خود گیہوں کے بدلہ فروخت کیا جائے تو اندازہ سے بیع درست نہ ہوگی، اس لئے کہ دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور ذریعۂ پیائش بھی، یہاں اندازہ سے خرید وفروخت کرنے میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ ایک طرف سے کچھ زیادہ اور دوسری طرف سے کچھ کم ہو جائے، ایسی صورت میں ''سود'' (ربا) پیدا ہو جائے گا، دراصل اندازہ سے بیع ایسی تمام چیزوں میں جائز نہیں، جو''اموال ربویہ''(۱) کی قبیل سے ہوں، یہاں اموال ربویہ کی تشریح احناف کے مسلک کے مطابق کی گئی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جس قسم کے اموال میں ''ربا'' کی حرمت ہے، اسی کے مطابق تشریح ہوگی۔

(انشاءاللہ''ربوا'' کے تحت تفصیل مذکور ہوگی)

جزیہ

جزیہ اس ٹیکس کا نام ہے، جو اسلامی مملکت میں بسنے والی غیر مسلم آبادی (ذمی) سے فی کس لیا جاتا ہے، اس ٹیکس کی وجہ سے ان کے لئے وہ تمام شہری سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں جو ملک کے دوسرے شہریوں کے لئے مہیا ہوتی ہیں، اور خود ان کی حفاظت وصیانت بھی کی جاتی ہے، یہ ٹیکس عملاً اس بات کا اظہار اور اس عہد کی تجدید بھی ہے کہ وہ ملک کے قانون وآئین کا احترام کریں گے اور امن وعدل کے قیام میں انتظام ملکی کا تعاون جاری رکھیں گے، اسی کی طرف قرآن پاک نے ''هم صاغرون'' سے اشارہ کیا ہے۔

عام طور پر اسلام کے قانون جزیہ کو لے کر مستشرقین نے اسلام کے خلاف بڑے طومار باندھے ہیں اور اسلامی ملک میں آباد غیر مسلم اقلیت کے ساتھ جبر، ناروا داری اور دباؤ پر استدلال کیا ہے، حالانکہ یہ محض پروپگنڈا ہے اور جو شخص بھی ناطرفداری کے ساتھ قانون جزیہ کا مطالعہ کریگا، وہ یقیناً اس کو تسلیم کریگا، جزیہ کی ابتداء اسلام نے نہیں کی، بلکہ اسلام سے پہلے سے جزیرۃ العرب کے گرد وپیش کی حکومتوں میں عوام سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا، اسلام نے جزیہ تذلیل وتحقیر کے لئے نہیں لیا ہے، بلکہ یہ حفاظت ودفاع کا عوض ہے، مسلمان قانوناً اس بات پر مجبور ہیں کہ اسلامی سرحدات کی حفاظت وصیانت کا فریضہ انجام دیں، غیر مسلم اقلیتوں کو جہاد میں شرکت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، پس ضرور تھا کہ وہ اپنی حفاظت و دفاع کا معاوضہ ادا کریں، اسلامی عہد کے ''عہد ناموں'' میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے، حضرت خالد ؓ نے ایک قوم سے معاہدہ کیا تو یہ الفاظ لکھے:

> إنی عاهدتكم علی الجزية والمنعة فلک الذمة والمنعة مامنعناكم فلنا الجزية و إلا فلا. (۲)
>
> میں نے جزیہ اور حفاظت پر معاہدہ کیا ہے، پس تمہارا حق ذمہ اور حفاظت ہے، جب تک ہم تمہاری حفاظت کریں ہمارے لئے جزیہ ہے، ورنہ نہیں۔

چنانچہ اسلامی تاریخ میں یہ نظیر موجود ہے کہ جب شام کے

---

(۱) ایسے اموال مراد ہیں جن میں سود کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) فتوح البلدان: ۱۵۹

مفتوحہ علاقوں میں مسلمانوں کی پسپائی کا اندیشہ پیدا ہوگیا تو حضرت ابو عبیدہ ابن جراح ﷺ نے غیر مسلموں سے وصول کردہ جزیہ انہیں واپس کردینے کا حکم فرمایا اور وجہ یہ بیان کی کہ حفاظت ودفاع کا جو وعدہ تھا ہم اسے پورا نہ کرسکے:

و إنكم شرطتم علينا أن نمنعكم و إنالا نقدر على ذلک وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم.(۱)

یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ حضرت عثمان غنی ﷺ کے عہد میں جب بعض غیر مسلموں نے فوجی خدمت میں شرکت کو بطور خود پسند کیا تو ان سے جزیہ معاف کردیا گیا۔(۲)

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جزیہ لے کر اقلیتوں کی مذہبی آزادی کا تحفظ کیا گیا ہے کہ جس طرح مسلمانوں سے زکوٰۃ وعشر کی رقم وصول کی گئی اسی طرح کافروں سے زکوٰۃ وعشر کا مطالبہ نہیں کیا گیا کہ یہ ان کے ساتھ مذہبی معاملات میں مداخلت اور جبر ہوتا، یہی وجہ ہے کہ ایسی نظیر بھی موجود ہے، کہ بنوتغلب نے جزیہ کے بجائے ''زکوٰۃ'' کے نام سے دوہری زکوٰۃ کی ادائی کی خواہش کا اظہار کیا تو ان کی درخواست قبول کرلی گئی، درمختار میں ہے:

يؤخذ مال بالغ تغلبي وتغلبية ...... ضعف زكوتها مماتجب فيه الزكوة.(۳)

جزیہ کے فقہی احکام

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہود ونصاریٰ اور مجوسیوں سے اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں جزیہ کی پیش کش قبول کرلی جائے گی، عام بت پرستوں کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے وہی ہے، جو امام ابوحنیفہؒ کی عام مشرکین عرب کے متعلق ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں بت پرستوں سے مطلقاً جزیہ قبول نہ کیا جائے گا۔(۴)

امام احمدؒ کے یہاں جزیہ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے، بلکہ یہ حکومت کی صواب دید پر ہے، امام شافعیؒ کے یہاں مالدار، غریب اور متوسط ہر آدمی کے لئے ایک دینار اور امام مالکؒ کے یہاں چار دینار یا چالیس درہم ہے۔(۵)

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تفسیر یوں ہے کہ خوش حال آدمی سے اڑتالیس درہم، متوسط قسم کے آدمی سے چوبیس درہم اور محتاج برسر روزگار شخص سے بارہ درہم لئے جائیں اور جو بے روزگار ہوں ان سے کچھ نہ لیا جائے۔(۶)

اگر کسی کے ذمہ جزیہ کی رقم باقی تھی اور وہ مرگیا یا اس نے اسلام قبول کرلیا، تو یہ رقم ساقط ہوجائے گی،(۷) تمام فقہاء کے نزدیک خواتین، نابالغ بچوں، پاگل، اپاہج اور ضعیف بوڑھوں، نیز عبادت گاہوں کے خدام پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، البتہ جیسا کہ گذرا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خواتین سے بھی جزیہ وصول

(۱) كتاب الخراج لابي يوسف: ۸۱
(۲) فتوح البلدان: ۱۵۹-۱۶۱
(۳) درمختار على هامش الرد: ۲۷۰/۳، كتاب الزكوٰة
(۴) رحمة الأمة: ۳۹۶
(۵) رحمة الأمة: ۳۹۶، بداية المجتهد: ۴۰۴/۱
(۶) درمختار: ۳۸۱
(۷) درمختار: ۳۸۵

کیا جائے گا۔

اگر کسی کے ذمہ جزیہ کی رقم دوسال کی باقی ہو، تو پہلے سال کا جزیہ معاف ہو جائے گا،(۱) جزیہ کے مصارف عام رفاہی اور دفاعی امور، پلوں، سرحدوں کی تعمیر، اساتذہ وطلبہ کے وظائف، قضاۃ وعمال کی تنخواہوں، فوجیوں کا حق الخدمت اور ان کے بچوں کی کفالت وغیرہ ہیں۔(۲)

جَزِیرۃ العرب

عرب کا خطہ چونکہ ہر طرف سے سمندروں، دریاؤں اور نہروں سے گھرا ہوا ہے، اس لئے "جزیرہ" کہلاتا ہے، ابوالمنذر ہشام نے ابن عباس ؓ سے نقل کیا ہے کہ یہ پورا خطہ پانچ حصوں میں منقسم ہے، تہامہ، حجاز، عروض، نجد اور یمن، ان مختلف علاقوں کی تقسیم کی وجہ اور وجہ تسمیہ ایک جغرافیائی بحث ہے، شہاب الدین یاقوت حموی نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے،(۳) لیکن فقہی نقطۂ نظر سے جزیرۃ العرب کا جو علاقہ قابل توجہ ہے، وہ ہے "حجاز"، حجاز اقدس میں حرمین شریفین مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے احکام خود "مکہ" و "مدینہ" کے تحت مذکور ہوں گے، حجاز کے دوسرے علاقوں کے سلسلہ میں قاضی ابوالحسن ماوردی نے چار احکام ذکر کئے ہیں، ایک تو بحیثیت حرم، مدینہ (زاد اللہ شرفھا) کے احکام، دوسرے یہ کہ حجاز کے کون سے حصے رسول ﷺ کو بطور فئے یا مال غنیمت کے خمس کے "خمس" کے بہ طور ملے تھے اور ان میں ملکیت جاری نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ وقف کے حکم میں ہیں، ان دونوں مباحث سے یہاں صرف نظر کیا جاتا ہے، باقی دو احکام یہ ہیں:

۱- اول یہ کہ پورے علاقۂ حجاز میں کوئی مشرک خواہ وہ "ذمی" یا "معاہد"(۴) ہی کیوں نہ ہو توطن اختیار نہیں کرسکتا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آخری بات جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمائی وہ یہ تھی کہ جزیرۃ العرب میں دو دین جمع نہیں ہوسکتے، **لایجتمع في جزیرۃ العرب دینان**.(۵)

سیدنا حضرت عمر ؓ نے منشاء نبوت کی تکمیل فرمائی اور نجران کے عیسائیوں اور خیبر کے یہودیوں کو جلاوطن کردیا، البتہ "تیما" اور "وادی قریٰ" کے غیر مسلموں کو رہنے دیا، ان علاقوں کا شمار حجاز میں نہ تھا، شام میں تھا، حدود مکہ کو چھوڑ کر حجاز کے دوسرے علاقہ میں غیر مسلموں کو داخلہ کی اجازت حاصل ہوگی، لیکن ایک جگہ تین دنوں سے زیادہ ٹھہرنے کی گنجائش نہ ہوگی، اس سے زیادہ بلا عذر کسی جگہ قیام کرے تو اس کی تعزیر کی جائیگی، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حجاز میں بھی غیر مسلموں کا توطن اختیار کرنا جائز ہے۔

۲- دوسرے غیر مسلم مردوں کی تدفین بھی حجاز میں نہیں ہوسکتی،

---

(۱) درمختار : ۳۸۱ (۲) درمختار : ۳۸۵

(۳) معجم البلدان : ۲/۱۳۷

(۴) ذمی سے مراد مسلم مملکت کا غیر مسلم شہری ہے اور "معاہد" سے غیر مسلم ملک کا وہ غیر مسلم شہری جو اجازت لے کر مملکت اسلامی میں داخل ہوا ہو

(۵) سنن بیہقی : ۹/۲۰۹

ہاں اگر نعش کے یہاں سے منتقل کرنے میں نعش کے متغیر ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہیں تدفین کی گنجائش ہے۔(۱) یہ رائے بھی ظاہر ہے کہ جمہور کے مسلک پر ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجاز میں توطن کی گنجائش ہے، تو تدفین کی بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

جعالہ

''جَعَاله'' اور ''جُعَل'' کے معنی کسی چیز کی اجرت کے ہیں،(۲) اصطلاح میں کسی کے مفرور غلام کو اس کے مالک کے یہاں واپس پہونچانے پر جو اجرت لی جائے، اس کو ''جعل'' یا ''جعالہ'' کہتے ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے پہلے سے شرط لگادی ہو کہ اتنا معاوضہ دینے کی شرط پر تمہارے غلام کو تلاش کر کے واپس لاؤں گا تو بالاتفاق اس کو جعل دینا واجب ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ایسی شرط لگائے بغیر یونہی غلام پہونچا دینے پر بھی اجرت واجب ہو جاتی ہے، امام شافعیؒ کے یہاں پہلے سے شرط نہ لگائی ہو تو اجرت واجب نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس کی اجرت بھی مقرر کردی کہ اگر تین دن کی مسافت سے لایا ہے تو چالیس درہم دئے جائیں، اس سے کم ہو تو قاضی کی صواب دید پر ہے، امام مالکؒ کے یہاں عام طور پر اس کی جو اجرت ہو (اجرت مثل) وہ ادا کی جائے گی۔(۳)

جُعْل

یہ لفظ دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے، جَعل (ج کے زبر کے ساتھ) اور جُعل (ج کے پیش کے ساتھ)، پہلی صورت میں مصدر اور دوسری صورت میں ''اسم'' ہوگا، اسی کے ہم معنی لفظ ''جعیلہ'' ہے، جس کی جمع ''جعائل'' کا حدیث میں استعمال ہوا ہے'' جعل'' کی تشریح میں شارحین کے درمیان کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن اکثر اہل علم کے نزدیک جعل یہ ہے کہ کوئی کسی اور شخص کو کچھ اجرت دے، کہ اس کے بدلہ وہ جہاد میں چلا جائے۔(۴)

جہاد میں اجرت

حضرت ابو ایوب ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عنقریب بہت سے شہر تم پر فتح ہوں گے، بڑے بڑے لشکر تیار ہوں گے اور تم کو جنگوں میں بھیجا جائیگا، تم میں سے بعض لوگ جنگوں میں جانے سے کترائیں گے، پھر قوم کے بعض لوگ قبائل میں پھریں گے اور خود کو ان پر پیش کریں گے کہ کون اتنی اجرت دے گا کہ وہ اس کے بدلہ جہاد میں چلا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا شخص اپنے خون کے آخری قطرہ تک محض اجیر رہے گا: ''**ذالک الأجير إلى اخر قطرة من دمه**''(۵) یعنی جہاد کے ثواب سے محروم رہے گا، اس روایت سے ''جعل'' یعنی اجرت جہاد لینے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمر ﷛ کی روایت ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) ''جزيرة العرب'' کے تحت مذکور فقہی احکام ماوردی کی'' الأحكام السلطانية : ۱۶۷۔۱۶۸، الباب العاشر في ماتختلف أحكامه من البلاد'' سے ماخوذ ہے
(۲) النهاية لابن اثير : ۲۷۶/۱
(۳) رحمة الأمة : ۲۳۶، كتاب الجعالة
(۴) ملخص از : النهاية: ۲۷۶/۱، نیز ملاحظہ ہو: غريب الحديث لابن جوزي: ۱۶۰/۱
(۵) أبو داؤد : ۳۴۲/۲، باب في الجعائل في الغزو

غازی کے لئے اس کا اجر ہے، اور "جعل" دینے والے کے لئے اس کا اصل اجر (یعنی جہاد میں اعانت کا) بھی ہے اور غازی کا بھی، **وللجاعل أجره وأجر الغازی**.(۱)

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے فقہاء میں بھی اختلاف ہے، مالکیہ و احناف کے نزدیک جہاد پر "جعل" لینے کی اجازت ہے، شوافع کے نزدیک جائز نہیں اور لے لیا ہو تو واپسی ضروری ہے،(۲) اس سے قطع نظر کہ اس مسئلہ میں کس کا مسلک حدیث سے قریب ہے، یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ امام شافعیؒ کی یہ رائے اس ماحول کے لحاظ سے تھی جس میں شرکت جہاد کے لئے ایک تسلسل تربیت و مشق مطلوب نہ تھی اور جنگ میں حاصل ہونے والا مال غنیمت مجاہدین کا حق تھا، اب کہ جنگ ایک مستقل فن بن چکا ہے اور اس کے لئے تربیت ہی کافی نہیں، بلکہ اس مشق میں مسلسل اور اس کے لئے یکسوئی بھی مطلوب ہے، مجاہدین کے لئے مستقل تنخواہوں کی تعیین اس سے زیادہ بڑی ضرورت ہے، جتنی کہ تعلیم قرآن اور امامت و اذان کے لئے اجرت کا جواز، اس لئے کوئی شبہ نہیں کہ اس مسئلہ میں فی زمانہ احناف اور مالکیہ ہی کی رائے قابل عمل ہے۔

فقہاء مالکیہ کی ایک خصوصی اصطلاح

"جعل" کے نام سے فقہائے مالکیہ کے ہاں ایک اور اصطلاح بھی ہے "جعل" ایک ایسی منفعت پر معاملہ کرنے کا نام ہے، جس کا حصول یقینی نہ ہو صرف اس کا غالب گمان ہو، اس میں اجیر اسی وقت "اجرت" کا حقدار ہوتا ہے، جب کہ وہ منفعت حاصل ہو جائے، اجیر خواہ عمل کرے، مگر منفعت حاصل نہ ہو پائے تو وہ اجرت کا حق دار نہیں، علامہ بہرام کے حوالہ سے "الثمر الدانی" میں لکھا ہے کہ اگر ایسا عمل ہو کہ اس کا ایک حصہ پورا ہو جائے اور وہ بھی معاملہ کرنے والے کے لئے مفید ہو تو ایسی صورت میں اجیر (جس سے معاملہ کیا گیا) اسی قدر اجرت کا حقدار ہوگا، فقہائے مالکیہ نے "جعل" کی صورت میں اس طرح کے معاملات رکھے ہیں کہ طبیب سے معاملہ کیا جائے کہ بشرط صحت اس کو اجرت دی جائے گی، استاذ سے طے پائے کہ اس کو تعلیم کی تکمیل پر، تلاش کرنے والے سے کہا جائے کہ بھاگے ہوئے غلام، یا گم شدہ جانور کی تلاش پر یہ عوض ادا کیا جائے گا وغیرہ —— امام مالکؒ کے یہاں یہ صورت جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ناجائز اور امام شافعیؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، جن حضرات نے ناجائز قرار دیا ہے، ان کا احساس ہے کہ اس میں اجیر کے ساتھ "غرر" (دھوکہ) کی کیفیت پائی جاتی ہے، اور "غرر" ان بنیادی باتوں میں سے ہے، جن کو شریعت نے کسی بھی معاملہ کے درست ہونے میں رکاوٹ قرار دیا ہے، غور کیجئے تو اس میں اجیر کا استحصال اور اس کے ساتھ ظلم بھی ہے کہ بہت سی دفعہ وہ محنت و سعی کے باوجود اجرت سے محروم رہے گا۔

جن فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر اول یہ آیت قرآنی ہے کہ: **لمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم** (یوسف:۷۲) "جو شخص اس کو تلاش کرے، اس کے لئے ایک

---

(۱) ابو داؤد : ۳۴۲/۲، باب الرخصة فی أخذ الجعائل

(۲) عون المعبود : ۳۰۲/۷، باب الرخصة فی أخذ الجعائل، دیکھئے : شرح مهذب : ۲۷۹/۱۹

اونٹ غلہ ہے اور میں اس کا کفیل ہوں'' یہ اعلان حضرت یوسف علیہ السلام نے اس وقت فرمایا تھا، جب ایک حسن تدبیر سے آپ نے پیمانہ اپنے بھائی بنیامین کے سامان میں رکھوا دیا تھا، گویا پیمانہ تلاش کر کے پیش کرنے والے کی اجرت آپ نے ایک اونٹ غلہ قرار دی تھی، جو بعینہ یہی ''جعل'' ہے، روایت میں موجود ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے جھاڑ پھونک کے ذریعہ ایک مریض کے علاج پر اجرت طلب کی تھی، بہ شرطیکہ اس سے شفاء ہو جائے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی تلاش پر اس قسم کی اجرت کا معاملہ طے پاسکتا ہے، اور ان کے علاوہ بہت سی صورتوں میں ''جعل'' کی نوعیت کا معاملہ عرف میں مروج ہے اور تعامل من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے احکام شرعیہ میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں۔(۱)

مالکیہ کے ہاں جعل کے درست ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ اس کام کے پورا کرنے کے لئے کوئی مدت مقرر نہ کی جائے۔ دوسرے اجرت (ثمن) متعین ومقرر ہو۔ راقم الحروف کا خیال ہے کہ فی زمانہ ایسی بہت سی صورتیں معاملات کی مروج ہیں اور کاروبار میں ان کا تعامل ہے جو ''جعل'' کے زمرہ میں آتی ہیں، اس لئے اس باب میں فقہ مالکی کو قبول کر لینا، جب کہ مالکیہ کے پاس اس سلسلہ میں قابل قبول دلائل بھی موجود ہیں عین مناسب ہوگا۔ **ھذا ماعندی و اللہ أعلم۔**

جَلّالَہ

''جِلّہ'' (ج کے زیر کے ساتھ) کے معنی جانوروں کے فضلہ (بعر) کے ہیں۔

''جلالہ'' ایسے جانور یا اونٹ کو کہتے ہیں، جس کے گوشت میں بدبو پیدا ہو جائے، یا غلاظتوں کو اپنی غذا بنائے،(۲) رسول اللہ ﷺ نے ایسے جانور کے گوشت، اور دودھ سے منع فرمایا ہے،(۳) اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ گوشت دودھ اور سواری کے لئے اس کا استعمال یہاں تک کہ اس کی خرید و فروخت بھی مکروہ ہے، اور ایسے اونٹ کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ایک سال اپنے ہاں روک کر پھر اس کا گوشت کھایا جائے، تا کہ غلاظتوں کو غذا بنانے کے اثرات ختم ہو جائیں،(۴) اس کی قربانی بھی درست نہیں ہے،(۵) علامہ کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ شوافع کا قول بھی ''جلالہ'' کے حکم میں احناف کے قریب ہی ہے۔(۶)

جَلَب

جلب کے سلسلہ میں ایک اصطلاح تو وہی ہے جو اس سے پہلے ''تلقی جلب'' اور ''بیع'' کے تحت مذکور ہو چکی ہے، یعنی باہر سے آنے والے تجارتی قافلہ کا معاملہ کہ شہر کے باہر ہی جا کر خرید لینا اور شہر میں لا کر گراں فروخت کرنا، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔(۷)

---

(۱) مالکیہ کی اس اصطلاح سے متعلق یہ تمام تفصیلات رسالہ ابی زید قیروانی، اور الثمر الدانی: ۵۲۳، اور بدایۃ المجتہد: ۲/۲۳۵، کتاب الجعل سے ماخوذ ہے۔

(۲) غریب الحدیث: ۱/۱۶۷، نہایہ: ۱/۲۸۹

(۳) ترمذی: ۲/۴، باب ماجاء فی أکل لحوم الجلالۃ

(۴) خلاصۃ الفتاویٰ: ۴/۳۰۴

(۵) فتاویٰ ہندیہ: ۴/۸۰ مطبوعہ ہند

(۶) العرف الشذی علی الترمذی: ۲/۴

(۷) ترمذی: ۱/۲۱۳، باب ماجاء فی کراھیۃ تلقی البیوع

زکوۃ میں:

''جلب'' کا لفظ ایک دوسرے مفہوم میں بھی حدیث میں استعمال ہوا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **لاجلب ولاجنب** یہ ارشاد صدقہ کی وصولی کے سلسلہ میں ہے کہ صدقہ وصول کرنے والے کو چاہئے کہ لوگوں کی آبادی میں پہونچ کر زکوۃ وصول کرے، نہ یہ کہ آبادی کے باہر قیام پذیر ہو اور لوگوں کو اپنے تمام سامان کے ساتھ یہاں آنے کی زحمت دے کہ یہ لوگوں کے لئے دشواری کا باعث ہوگا، یہ بھی '' جلب'' کے مفہوم میں داخل ہے۔(۱)

کھیل میں:

مقابلہ اور گھوڑ دوڑ میں اپنے جانور کو آگے بڑھانے کی غرض سے جانور کا پیچھا کرنا، ڈانٹنا، چیخنا اور اس کے پیچھے آواز لگانا بھی ''جلب'' کہلاتا ہے، اور اس کو بھی منع فرمایا گیا۔(۲)

جِلْباب

قرآن مجید میں مسلمان عورتوں کے طرز معاشرت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا گیا ہے:

یدنین علیهن من جلابیبهن . (۳)

عورتیں اپنے آپ پر جلباب ڈالے رہیں۔

''جلباب'' اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے عورت کا پورا بدن چھپ جائے :'' **الملحفة وکل مایغطی سائر البدن** ''(۴) ہر چند کہ اس کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، حضرت ابن عباس ؓ کا قول ہے کہ جو اوپر سے نیچے تک ڈھک دے ''**مایستر من فوق إلی أسفل** '' اسی کو ابن حزم نے یوں کہا کہ جو بلا استثناء پورے جسم کو ڈھک دے: ''**ماغطی جمیع الجسم** ''، وہ لباس ہے جو دوسرے کپڑوں کے اوپر ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے استعمال کیا جائے، بعضوں نے کہا ایسی چادر مراد ہے جو پورے جسم کو چھپا دے، ابن جبیر ؓ نے ایسے کپڑے کو جلباب قرار دیا، جس سے سر چھپ جائے، اسی کو مفسر ابوالسعود نے فرمایا کہ جلباب وہ کپڑا ہے جو دوپٹہ سے بڑا اور چادر (رداء) سے چھوٹا ہو، (۵) شاید اس لئے کہ بغیر جسم کو ڈھکے ہی یہ کپڑا سر کے حصہ کو بھی چھپا دے گا، اور ستر پورے جسم کا مکمل ہو جائیگا، پس مآل ان سب کا یہی ہے، اسی کو ابن عربی نے لکھا ہے: **عمادها انه الثوب الذی یستر به البدن** (۶)

جو تفسیر احادیث میں ہے وہ یوں ہے:

۱- عبداللہ، ابن سیرینؒ، عبیدہؒ، سلیمانؒ سے آیت کے بارے میں منقول ہے کہ پورا سر ڈھک لے اور چہرہ بھی چھپا لے، البتہ چادر اس طرح لے جائے کہ ایک آنکھ کھلی رہ جائے۔(۷)

۲- ابو حیان اندلسیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے نقل کیا ہے کہ جلباب یہ ہے کہ اسے پیشانی پر لپیٹا جائے

(۱) نہایہ : ۲۸۱/۱ (۲) نہایہ : ۲۸۱/۱

(۳) الأحزاب : ۵۹

(۴) روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام لمحمدعلی الصابونی: ۳۷۴/۲ (۵) احکام القرآن : ۳۱۰/۵، للجصاص

(۶) احکام القرآن : ۱۵۸۶/۳ (۷) احکام القرآن للجصاص : ۲۴۵/۵

اور باندھ لیا جائے، آنکھیں کھلی رہیں تو کوئی حرج نہیں، لیکن پورا سینہ اور چہرہ کا بڑا حصہ چھپ جائے۔(۱)

۳- مشہور مفسر سدی سے اس کی کیفیت یوں منقول ہے کہ پورا چہرہ ڈھک لے، ایک آنکھ کھلی رہنے دے۔(۲)

۴- ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصار کی عورتیں اس طرح نکلنے لگیں، گویا ان کے سروں پر کوے ہوں، ایسا ان سیاہ کپڑوں کی وجہ سے محسوس ہوتا تھا، جسے انہوں نے پہن رکھا تھا۔(۳)

۵- حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد انصاری خواتین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے اس طرح کپڑے لپیٹ کر آتیں کہ گویا ان کی سروں پر کوے ہیں: "کأنما علی رؤ سھن الغربان"۔(۴)

ان تصریحات سے یہ بات بالکل عیاں ہوجاتی ہے، کہ "جلباب" کا مقصد ایسا لباس ہے، جو خواتین کے چہروں کو بھی ڈھک دے، ہاں عام ضروریات کو پیش نظر رکھ کر آنکھیں کھلی رکھی جاسکتی ہیں۔

رازی کا بیان ہے:

فی هذه الآیة دلالة علی أن المرأة الشابة مأمورة بستروجهها عن الأجنبیین وإظهار الستر و العفاف عند الخروج لئلایطمع أهل الریب فیهن .(۵)

اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ نوجوان عورت اس بات پر مامور ہے کہ اجنبی لوگوں سے چہرہ چھپائیں اور نکلتے وقت عفت و پاک دامانی اور پردہ پوشی کا خیال رکھیں تا کہ اہل ریب ان میں کوئی لالچ نہ کریں۔

ہمارے زمانہ میں مروج برقعہ جلباب کی ضرورت کو پوری کردیتے ہیں اور جن برقعوں میں جالی ہو، جو دیکھنے کے لئے کفایت کرجاتی ہو، وہاں آنکھیں کھلی رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

جَلد (کوڑے لگانا)

"جَلد" کے معنی کوڑے لگانے کے ہیں ـــــــ شریعت نے مختلف جرائم میں کوڑوں کی سزا رکھی ہے، غیر شادی شدہ زانی کے لئے سو (۱۰۰) کوڑے، شرابی اور زنا کی جھوٹی تہمت لگانے والوں کے لئے اسی (۸۰) کوڑے، غلاموں کے لئے ان تمام سزاؤں میں اس کا نصف، ان جرائم میں جس کی شریعت نے سزا متعین نہیں کی ہے قاضی اپنی صواب دید پر اتنے کوڑے لگا سکتا ہے جو کسی متعین سزا (حد) تک نہ پہونچے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں "تعزیر" کہا جاتا ہے۔

جسمانی سزاؤں کی مصلحت

اسلام نے اس بات کا خاص خیال رکھا ہے کہ سزائیں جرائم کے سنگین اور کم سنگین ہونے کے لحاظ سے ہوں اور جسمانی نوعیت کی ہوں، مالی سرزنش عموماً انسان کی اصلاح کے لئے کافی نہیں ہوتیں، بلکہ سرمایہ داروں کو اس کی وجہ سے جرم کے حوصلے ملتے ہیں، اس طرح گو قید کی سزا بھی فقہ اسلامی میں رکھی گئی ہے،

---

(۱) البحر المحیط : ۱۰۷/۴

(۲) حوالہ سابق

(۳) احکام القرآن للجصاص : ۲۴۵/۵

(۴) روح المعانی : ۱۰۲/۷

(۵) احکام القرآن : ۲۴۵/۵، مطبوعہ بیروت

مگر سنگین جرائم کے سدباب کے لئے اس کو کافی نہیں سمجھا گیا ہے، اور تجربات اس کی تائید کرتے ہیں، ایسے قید خانوں میں چونکہ مجرموں کا ایک انبوہ ہوتا ہے، وہاں ایک نئے مجرم کو رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ باہمی تبادلۂ خیال کے ذریعہ ایک دوسرے کے تجربات اور جرم کے نت نئے طریقوں سے آگاہ ہوتے ہیں اور باہر آکر پھر انہیں عملاً استعمال کرتے ہیں، اس لئے یہ سزا بھی بڑے جرائم کے سدباب کے لئے کافی نہیں۔

کوڑوں کی سزا کے اُصول

البتہ ان سزاؤں کے سخت ہونے کے باوجود اس کے برتنے اور نافذ کرنے میں شریعت یک گونہ سہولت اور رعایت سے کام لیتی ہے، چنانچہ کوڑوں کے بارے میں کہا گیا کہ وہ گرہ دار نہ ہوں، ضرب متوسط درجہ کی ہو، نہ بہت ہلکی ہو اور نہ بہت سخت کہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو جائے، شرمگاہ، چہرہ اور سر کے حصوں پر نہ مارا جائے کہ اس سے جسم کے پھٹنے اور کسی عضو کے معطل ہو جانے کا اندیشہ ہے، فقہاء نے کوڑوں کی ضرب کے لئے خاص طور پر مونڈھوں، بازوؤں، پنڈلیوں اور پاؤں کا ذکر کیا ہے، مریض پر صحت مند ہونے اور حاملہ پر ولادت اور مدت نفاس گذر جانے کے بعد کوڑوں کی سزا نافذ کی جائے گی، سخت گرمی اور سخت سردی میں کوڑے نہیں لگائے جائیں گے کہ اس میں جان جانے کا اندیشہ ہے، مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر کوڑے مارے جائیں، کوڑے مارنے کے مدارج اس طرح ہیں کہ سب سے سخت ضرب زنا پر ہوگی، پھر شراب نوشی پر اور اس کے بعد قذف و بہتان پر۔(۱)

جو احکام اوپر ذکر کئے گئے ہیں وہ فقہاء احناف کی رائے پر ہیں، اکثر مسائل میں دوسرے فقہاء کو بھی اتفاق ہے، تاہم بعض احکام میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک مرد ہو یا عورت بٹھا کر ہی کوڑے لگائے جائیں گے، امام مالکؒ کے نزدیک تمام حدود میں (ستر کی رعایت کے ساتھ) کپڑے اتارے جائیں گے، پھر کوڑے مارے جائیں گے، امام احمدؒ کے یہاں کسی بھی حد میں کپڑا نہیں اتارا جائیگا، امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ ''حد قذف'' یعنی سزائے تہمت میں کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، بقیہ تمام جرائم کی سزاؤں میں کپڑے اتارے جائیں گے، امام شافعیؒ کے ہاں کوڑہ زنا میں سر کا حصہ اور جسم کے تمام نازک حصے بچائے جائیں گے، امام مالکؒ کے ہاں صرف پشت اور اس کے اردگرد کے حصہ میں کوڑے لگائے جائیں گے، امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے یہاں ضروری ہے کہ ''جلد'' کی سزا کوڑوں ہی کے ذریعہ ہو، ہاں اگر صحت اس لائق نہ ہو کہ اس کو برداشت کر سکے، تو سزا کے نفاذ کو مؤخر کر دیا جائے اور صحت مند ہونے کے بعد سزا جاری کی جائے (۲) جب کہ شوافع کے نزدیک اگر کوڑے مارنے میں ہلاکت کا خطرہ ہو تو کپڑوں کے کنارے سے یا کسی اور قابل تحمل شئی سے بھی حد جاری کی جا سکتی ہے۔(۳)

---

(۱) ملخصاً از: بدائع الصنائع : ۵۹/۷-۶۰ (۲) ملخص : رحمة الامة : ۷۷-۳۷۶

(۳) صاحب ''رحمة الأمة'' نے شوافع کی رائے کو احناف کی طرف بھی منسوب کر دیا ہے، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، تاہم ایک حدیث صریحاً شوافع کے حق میں موجود ہے، سعد بن عبادہؓ ایک ناقص الخلقت بیمار شخص کو بارگاہ نبویؐ میں لائے، جنہوں نے قبیلہ کی کسی باندی سے زنا کر لیا تھا، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ایک بڑی شاخ (عثکال) جس میں کہ چھوٹی چھوٹی ٹہنیاں (شمراخ) ہوں، لاکر اس سے ایک دفعہ اس شخص کو مار دو، مشکوۃ : حدیث نمبر: ۳۵۷۴، کتاب الحدود، بحوالہ شرح السنة

جَلسہ (بیٹھک)

''جلسہ'' کے معنی ''بیٹھک'' کے ہیں، دوسجدوں کے درمیان کی بیٹھک اور سجدہ سے اٹھنے اور کھڑے ہونے کے درمیان بیٹھنے کو'' جلسہ'' کہا جاتا ہے اور اس دوسری صورت کو کہ سجدہ سے سیدھے کھڑا نہ ہوا جائے، بلکہ تھوڑی دیر بیٹھ کر کھڑا ہوا جائے، ''جلسۂ استراحت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔(۱)

دوسجدوں کے درمیان

دوسجدوں کے درمیان ''جلسہ'' واجب ہے اور متعدد حدیثیں اس پر شاہد ہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ اس نشست میں اعتدال واطمینان کی سی کیفیت پیدا ہوجائے، ''اطمینان'' سے مراد یہ ہے کہ ہر ''ہڈی'' اپنی اپنی جگہ آجائے: ''**حتی یرجع کل عظم فی موضعه**''(۲) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ اعتدال واطمینان واجب ہے کہ اس کے بغیر نماز ادا نہ ہوپائے گی، حدیثیں کئی ہیں، جو اس کیفیت کے ضروری ہونے پر صریح ہیں، حضرت انس ﷺ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشابہ نماز پڑھ کر دکھائی، رکوع سے سر اٹھایا تو ایسا کھڑے ہوئے کہ گویا سجدہ بھول گئے ہوں، سجدہ سے سر اٹھایا تو اس قدر ٹھہر گئے کہ گویا دوسرا سجدہ نہیں۔(۳)

براء بن عازب ﷺ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا رکوع، رکوع سجدہ کے درمیان کا قیام، سجدہ اور سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کا وقفۂ نشست قریب قریب یکساں ہوا کرتا تھا(۴) علامہ کشمیری نے صحیح فرمایا کہ منشاء یہ نہیں کہ ان میں کوئی تفاوت نہ ہوتا تھا، بلکہ ان میں تناسب ملحوظ ہوتا تھا، ایسا نہیں کہ سجدہ بہت طویل اور سجدہ کے بعد کا جلسہ اس اعتبار سے بالکل مختصر'' بل **المراد ان صلاته كانت قريباً معتدلة** . (۵)

جلسہ میں دُعاء؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا اس ''جلسہ'' میں کوئی ''ذکر'' بھی مشروع ہے اور کوئی دعاء پڑھی جاسکتی ہے؟ امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں، شوافع وحنابلہ بعض دعاؤں کے قائل ہیں، بلکہ حنابلہ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک دفعہ دعاء ماثورہ کو واجب کہتے ہیں اور کم ازکم تین بار مستحب۔(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ''جلسہ'' میں دعاء خود آنحضور ﷺ کی زبان حق ترجمان سے ثابت ہے، حضرت ابن عباس ﷺ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ دوسجدوں کے درمیان یہ دعاء پڑھتے:

اللهم اغفرلي وارحمني واجبرني واهدني وارزقني.(۷)

---

(۱) بدائع الصنائع : ۱/۱۶۱، المغنی : ۱/۱۷۲، الأشباه والنظائر لابن نجیم :۳۷۲، مالافترق فيه مسح الجبيرة ومسح الخف

(۲) ترمذی : ۱/۶۷ ، باب ماجاء في وصف الصلوٰة.

(۳) واذا رفع رأسه من السجدة مكث حتى يقول الناس الخ ،نيل الأوطار: ۱/۲۶۴ ، باب الجلسة بين السجدتين

(۴) ترمذی ۱/۶۳ ، باب ماجاء في إقامة الصلب اذا رفع رأسه من السجود والركوع .

(۵) معارف السنن :۵۲۳ (۶) حوالۂ سابق : ۶۸

(۷) ترمذی : ۱/۶۳، باب مايقول بين السجدتين سند میں کامل ابوالعلاء آئے ہیں، جن کی یحییٰ بن معین نے توثیق کی ہے، اور دوسروں نے کلام کیا ہے، نیل الاوطار: ۱/۲۶۴

خداوندا! مجھے بخش دے، مجھ پر رحم فرما، مجھے معاف فرمادے، مجھے ہدایت دے اور رزق عطا فرما۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "رب اغفرلی، رب اغفرلی" (پروردگار! مجھے بخش دے، پروردگار! مجھے بخش دے) کے الفاظ آپ ﷺ پڑھتے تھے،(۱) یہ روایات اس باب میں شوافع کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے "حجت قاطعہ" ہوتیں، مگر پہلی روایت متکلم فیہ ہے اور دوسری روایت کو امام ترمذی وابوداؤد نے تفصیل سے نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "صلوٰۃ اللیل" (تہجد) سے متعلق ہے (۲) اسی لئے احناف ومالکیہ ان دعاؤں کی صرف نفل میں اجازت دیتے ہیں، لیکن علامہ شامی کا رجحان اس کے مستحب ہونے کی طرف ہے، فرماتے ہیں:

بل ینبغی أن یندب الدعاء بالمغفرة بین السجدتین. (۳)

چونکہ فقہاء کے درمیان اختلافی مسائل میں ایسی صورت اختیار کرنا بہتر ہے کہ ہر ایک کے قول پر اس کا عمل درست ہوجائے؛ جس کو اصطلاح میں "خروج عن الخلاف" کہتے ہیں، اس کا تقاضا بھی یہی ہے۔

جلسۂ استراحت

پہلی رکعت کے سجدہ کے بعد، دوسری رکعت اور تیسری رکعت کے سجدہ کے بعد، چوتھی رکعت کو اٹھتے ہوئے بیٹھنے کو "جلسۂ استراحت" کہتے ہیں (۴) کیونکہ مالک بن حویرث کی روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کو نماز ادا کرتے دیکھا، کہ جب آپ طاق رکعت، یعنی پہلی یا تیسری رکعت کے لئے اٹھتے تو اس وقت تک کھڑے نہ ہوتے جب تک کہ پوری طرح بیٹھ نہ جاتے، لم ینهض حتی یستوی جالساً(۵) دوسرے فقہاء اس کو مسنون نہیں کہتے، اس لئے کہ روایتوں میں پاؤں کے بل اٹھنے کا ذکر ہے علی صدور قدمیه(۶) یہی رائے احناف کی ہے، امام طحاوی نے مالک بن حویرث کی روایت کو عذر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علالت پر محمول کیا ہے۔(۷) تاہم یہ اختلاف محض افضلیت اور اولویت کا ہے، اگر کرلیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ کسی اور کا نہیں، شمس الائمہ حلوانی جیسے بلند پایہ فقیہ کا بیان ہے: ولو فعل کما هو مذهبه لابأس به عندنا. (۸)

نشست کی کیفیت

جلسہ میں نشست کی کیفیت کس طرح ہو؟ حدیث اس سلسلہ میں موجود ہے کہ آپ ﷺ بایاں پاؤں بچھاتے اور اس پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے، کان یفرش رجله الیسری وینصب الیمنی (۹) یہی رائے احناف، شوافع اور حنابلہ کی ہے، مالکیہ کے نزدیک "تورک" کرے گا، یعنی اس طرح بیٹھے گا کہ دایاں پاؤں بھی بائیں طرف کریگا، اور سرین کو زمین پر

(۱) نیل الأوطار ۲۶۳/۱، بحواله نسائی و ابن ماجه .
(۲) نیل الاوطار : ۲۶۳/۱
(۳) ردالمحتار : ۲۱۳/۲، ط، بیروت
(۴) شرح مهذب : ۴۴۲/۱
(۵) ترمذی : ۶۴/۱، باب کیف النهوض من السجود
(۶) ترمذی : ۶۴/۱، باب منه أیضا
(۷) المعتصر من المختصر : ۴۲/۱
(۸) رد المحتار : ۲۱۴/۲، ط بیروت
(۹) نصب الرایه : ۸/۱-۴

رکھے گا۔(۱)

جمار وجمرات

''جمار'' اور ''جمرات''،''جمرۃ'' کی جمع ہے،چھوٹے سنگریزوں کو کہتے ہیں اور عرف میں ان مقامات کو بھی کہہ دیا جاتا ہے،جس پر کنکری پھینکی جائے۔(۲)

اس طرح رمی جمار کے معنی کنکری پھینکنے کے ہوئے،حج کے واجبات میں سے ہے کہ ''منیٰ'' میں شیطان کے بدلے علامتی طور پر جو پتھر نصب ہیں ان پر کنکری پھینکی جائے،یہ دراصل سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار ہے،جن کو انہی مقامات پر شیطان نے اس وقت فریب دینے کی کوشش کی تھی، جب وہ حکم خداوندی کی تعمیل میں خود اپنے صاحبزادہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو ذبح وقربانی کے لئے لے جارہے تھے،اس عمل کے ذریعہ گویا ہر حاجی عہد تازہ اور عزم نو کرتا ہے کہ دین کی راہ میں آنے والے نفسانی شیطان کو وہ اسی طرح اپنی راہ سے ہٹادے گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے جو کنکریاں پھینکی تھیں وہ ایسی تھیں کہ سبابہ اور وسطی انگلیوں کے درمیان رکھ کر پھینکی جائیں،(۳) بالا جماع اس میں استعمال ہونے والی کنکریاں اس حجم کی ہوں تو بہتر ہے۔(۴) بہتر ہے کہ یہ کنکریاں مزدلفہ یا منیٰ آتے ہوئے راستہ سے لے لی جائیں، جمرات کے پاس کی استعمال شدہ کنکریوں کا استعمال مکروہ ہے، کنکریاں پاک ہونی چاہئیں، بلکہ دھولی جائیں تو بہتر ہے،لیکن اگر ناپاک کنکریاں پھینکی جائیں تو بھی کافی ہے،(۵) حنفیہ کے یہاں ایسی تمام کنکریاں کفایت کرجائیں گی جن پر تیمم درست ہوتا ہے،لکڑی،عنبر،موتی،سونا،چاندی،جواہر،گوبر وغیرہ کی رمی کافی نہ ہوگی۔(۶)

شوافع کے یہاں پتھر ہی کی کنکری ہونی ضروری ہے،اسی طرف حنابلہ بھی مائل ہیں،اور کہتے ہیں کہ کنکری نہ بہت چھوٹی ہو اور نہ بہت بڑی، مالکیہ کے یہاں بہت چھوٹی،گیہوں وغیرہ کی طرح ہو تو کافی نہ ہوگی،زیادہ بڑی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، بہتر ہے کہ وہ متوسط سائز ہو،جس سے بچے کھیلتے ہیں، نیز ضروری ہے کہ پتھر کی جنس سے ہو،مٹی کا ڈھیلا ہو تو کافی نہ ہوگا، کنکری کا پاک ہونا ضروری نہیں مستحب ہے۔(۷)

(رمی کے احکام خود لفظ ''رمی'' کے تحت مذکور ہوں گے)

---

(۱) الفقه على المذاهب الاربعه: ۲۹۳/۱،حقيقة الجلوس في الصلوة

(۲) المغرب : ۹۱... وأماوضع الجمار بمنىٰ فسميت جمرة ، نهايه: ۲۹۲/۱

(۳) حدیث کے الفاظ میں :مثل حصى الخذف ، ترمذى ۱۸۰/۱، باب ماجاء أن الجمار التى يرمىٰ بها مثل حصى الخذف، اور خذف کی تشریح شارحین نے ان الفاظ میں کی ہے. رميك حصاة أونواة باخذها بين اصبعيك، غريب الحديث ۲۶۸/۱،بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ " خذف مٹی کی بنائی ہوئی چیز ہے،جو آگ میں پکادی جائے، مراقى الفلاح : ۴۰۱

(۴) بداية المجتهد ۳۵۳/۱، القول فى رمى الجمار

(۵) طحطاوى على المراقى : ۴۰۱

(۶) الفقه على المذاهب الاربعه : ۶۶۶/۱

(۷) الفقه على المذاهب الاربعه : ۶۶۸/۱-۶۶۶

جماع

انسان کے اندر جو طبعی اور فطری داعیات اور تقاضے رکھے گئے ہیں، ان میں ایک جنسی اور صنفی تقاضوں کی تکمیل بھی ہے، اسلام جس کی ہر تعلیم قانون فطرت سے ہم آہنگ اور جس کا ہر حکم توازن واعتدال کا مظہر ہے، نے اس باب میں بھی غایت درجہ توازن و اعتدال کی راہ اختیار کی ہے، اس نے نکاح کو عبادت قرار دیا ہے، صنفی عمل کو ازدواجی فریضہ بتایا ہے۔ اور زوجین کو ایک دوسرے کی رعایت کا حکم دیا ہے، تاہم انسان کو اس معاملہ میں اتنا آزاد بھی نہ چھوڑا کہ انسان اور حیوان کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہ رہ سکے، محرم رشتہ داروں کی ایک ایسی فہرست بنائی کہ کسی طور ان سے نکاح حلال نہیں، نکاح کے بغیر دو اجنبی مرد وعورت کے جنسی ربط کو گناہ اور مستوجب سزا قرار دیا گیا۔

پیغمبر اسلام ﷺ نے جہاں زندگی کے تمام گوشوں میں انسانیت کے لئے روشنی چھوڑی اور اپنے اُسوۂ حسنہ کے ذریعہ ان کی رہبری فرمائی، وہیں جلوت کی طرح خلوت کو بھی اپنے نورِ ہدایت سے محروم وتاریک نہ رہنے دیا، اور ازدواجی زندگی کے اس صنفی عمل کے لئے بھی مہذب، اور شائستہ اصول وقواعد مقرر فرمائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جماع سے پہلے یہ کلمات پڑھے جائیں:

بسم اللہ اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا .

اللہ کے نام سے، خداوندا! ہماری شیطان سے حفاظت فرما اور اس اولاد کی بھی جو آپ ہمیں عطا کریں۔

فرمایا کہ اس کے بعد اس وطی سے حمل ٹھہر جائے تو مولود شیطان کے شر سے محفوظ رہے گا (۱) گویا اس حال میں بھی خدا کی ذات کا استحضار ہو، اولاد کی طلب ہو اور شیطان کی طرف سے نفور ہو، محض اشتہاء نفس کی تکمیل کا جذبہ کارفرما نہ ہو۔

آداب

جماع اس طرح نہ ہو کہ قبلہ کے استقبال کی نوبت آئے، چنانچہ عمرو بن حزم اور عطاء نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، ''لایستقبل القبلة حال الجماع'' اس وقت زیادہ گفتگو بھی نہ کی جائے ''ویکره الإكثار من الكلام'' کہ یہی شرم وحیا اور غیرت کا تقاضا ہے، مکمل پردہ کی حالت میں ہو، نہ کوئی دیکھ سکے اور نہ آواز کا احساس کر سکے، نہ بوس وکنار کے مرحلہ میں کسی کی نگاہ پڑنے پائے (۲) بلکہ خلوت کے راز دوسروں پر ظاہر بھی نہ کئے جائیں، آپ ﷺ نے فرمایا: بدترین شخص وہ ہے، جو اپنی بیوی کے پاس جائے اور ایک دوسرے سے ہم آغوش ہوں، پھر شوہر اس کے راز کا افشاء کردے (۳) امام نووی نے اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کیفیت جماع، ایک دوسرے سے تلذذ کے طریقے اور عورت کی جانب سے ظاہر ہونے والے افعال یا اقوال کا دوسروں کے سامنے نقل کرنا حرام ہے۔ (۴)

یہ بات بھی مستحب ہے کہ جماع سے پہلے دواعی جماع

---

(۱) سنن الترمذی، باب مایقول إذا دخل علی أهله، کتاب النکاح، حدیث نمبر: ۱۰۹۲

(۲) المغنی: ۲۲۸/۷، آداب الجماع

(۳) مسلم: ۴۶۴/۱، باب تحریم إفشاء سر المرأة

(۴) نووی علی مسلم: ۴۶۴/۱

کے ذریعہ عورت کی اشتہاء کو پوری طرح برانگیختہ کرلیا جائے، چنانچہ آپ ﷺ حضرت عائشہؓ کا بوسہ لیتے اور ان کی زبان چوستے، جابر بن عبد اللہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ملاعبت سے پہلے جماع کو منع فرمایا: "**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المواقعة قبل الملاعبة**(۱) یہ بھی ضروری ہے کہ زوجین جماع میں ایک دوسرے کی رعایت کریں، آپ ﷺ نے فرمایا، جب شوہر بیوی کو اس عمل کے لئے طلب کرے اور وہ آنے سے انکار کردے تو صبح تک فرشتے اس پر لعنت کرتے رہتے ہیں۔(۲)

اسی طرح شوہروں کو حکم دیا کہ جب تک عورت میں بھی اسی درجہ کی شہوت نہ جاگ جائے جیسی تمہاری ہے، اس وقت تک جماع نہ کرو کہ ایسا نہ ہو کہ تم ضرورت پوری کرلو اور ابھی اس کی آگ فرو نہ ہو پائے، پھر اگر مرد کو فراغت ہوجائے تو بھی فوراً الگ نہ ہوجائے، بلکہ عورت کو مزید موقع دے "**فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها**" (۳) کثرت جماع عورت کے لئے مضر ہو تو اس سے اسی قدر ہم بستری کی جائے جو اس کے لئے قابل برداشت ہو، **لو تضررت من كثرة جماعه لم تجز الزيادة على قدر طاقتها** "(۴)

زوجین کا ایک دوسرے کے اعضاء تناسل اور شہوت انگیز حصوں کا مساس بھی جائز ہے(۵) مباشرت کے وقت بالکل بے لباس ہوجانا مناسب نہیں کہ غیرت وحیا کے خلاف ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ازدواجی ربط کے درمیان بالکل جانوروں کی طرح برہنہ نہ ہوجاؤ۔(۶) البتہ یہ حکم اخلاقی ہے ورنہ زن وشو کے لئے ایک دوسرے کے پورے جسم کو دیکھنا جائز ہے، ابن عمر ؓ سے لذت افزوئی کے لئے اس موقع پر اس کا جواز منقول ہے،(۷) ابن عمر ؓ کا یہ قول روایت بالا کے خلاف نہیں، مباشرت کا اصل مقصود زوجین کو عفیف رکھنا ہے، اگر کسی کے نفس کی تسکین اس کے بغیر نہیں ہو پاتی تو یقیناً اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

خاص ہدایات

پھر انسانی فطرت، مزاج، طبیعت اور مذاق وخواہش کے اختلاف کو پیش نظر رکھ کر کسی خاص طریقہ کی تحدید نہیں کی گئی، بلکہ اس کو ہر انسان کے اپنے ذوق وچاہت کے حوالے کردیا گیا۔ ارشاد ہوا: **فاتوا حرثكم أنى شئتم** (البقرۃ: ۲۲۳) یعنی بیوی جو تمہارے لئے توالد وتناسل کی کھیتی ہے، اس سے جس طرح جنسی ملاپ کرنا چاہو کرو، کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، لیٹ کر، یا کسی اور صورت، سامنے سے یا پشت کی جانب سے یا کسی اور طریق سے، البتہ اس کے ساتھ چند ہدایتیں بھی کردی گئیں۔

اول یہ کہ اس کے لئے غیر فطری راہ اختیار نہ کی جائے، یعنی پائخانہ کے مقام کو اس کے لئے استعمال نہ کیا جائے، اس کی

---

(۱) زاد المعاد : ۱۷۳/۳، هدية في الجماع

(۲) بخاری، باب إذا أبت المرأة مهاجرة

(۳) المغني : ۲۲۸/۷

(۴) درمختار، باب القسم : ۳۹۹/۲

(۵) خلاصة الفتاوى : ۳۶۷/۴، كتاب الكراهية الفصل السادس النكاح والجماع

(۶) ابن ماجه باب التستر عند الجماع : ۱۳۸/۱

(۷) رد المحتار : ۲۳۴/۵، فصل في النظر واللمس

طرف ایک لطیف اشارہ خود قرآن مجید میں بھی موجود ہے، چنانچہ بیوی کو کھیتی قرار دیا گیا، ظاہر ہے اولاد کی پیداوار اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے، جبکہ فطری مقام میں صحبت کی جائے، حدیثیں اس سلسلہ میں کثرت سے وارد ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص کسی مرد یا عورت سے پیچھے کی راہ میں ملے، خدا اس کی طرف نظر رحمت نہ ڈالے گا، (۱) امام نووی کا بیان ہے کہ تمام قابل ذکر علماء متفق ہیں کہ عورت سے دبر میں وطی کرنا حرام ہے، وہ پاک ہو یا حیض کی حالت میں ہو، (۲) بعض سلف صالحین سے جو دبر میں جماع کا جواز نقل کیا گیا ہے وہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے، سلف نے جس بات کو جائز رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ ہی میں وطی کی جائے، لیکن اس کے لئے ایسی ہیئت اختیار کی جائے کہ مرد عورت کی پشت کی طرف سے صحبت کرے "من الدبر لا فی الدبر"۔ (۳)

دوسرے حیض کی حالت میں مباشرت نہ کی جائے، خود قرآن مجید میں اس کی ممانعت موجود ہے (بقرہ:۲۲۲) احادیث بھی کثرت سے اس سلسلہ میں وارد ہیں، (۴) اور اس کی وجہ ظاہر ہے، حیض ایک طرح کی نجاست ہے، انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس سے بچائے، نیز اس کے بڑے طبی نقصانات بھی ہیں، جن کا طبی کتب میں ذکر کیا گیا ہے، جو حکم حیض کا ہے وہی نفاس یعنی ولادت کے بعد آنے والے خون کا بھی ہے۔

("حیض" کی حالت میں عورت سے کس حد تک استمتاع جائز ہے، اور کیا کچھ ممنوع ہے؟ اس کے لئے خود لفظ "حیض" ملاحظہ کیا جائے)۔

عزل

"جماع" کی ایک صورت "عزل" ہے، یعنی اس طرح مباشرت کی جائے کہ عورت کی شرمگاہ میں مادۂ منویہ کا انزال نہ ہو پائے، اکثر فقہاء اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، روایات کا لب ولہجہ مختلف ہے، بعض سے حرمت، بعض سے اباحت اور بعض سے کراہت کے ساتھ جواز ظاہر ہوتا ہے، اور زیادہ صحیح یہی ہے کہ کراہت سے خالی نہیں، شاہ ولی اللہ دہلویؒ جیسے بلند پایہ عالم حدیث اور رمز شناس شریعت کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ (۵)

کیفیت و ہیئت

ہر چند کہ شارع نے جماع کے لئے کسی خاص کیفیت اور ہیئت کی تعیین نہیں کی ہے، لیکن بعض اہل علم نے یہ ضرور بتانے کی کوشش کی ہے کہ کون سی ہیئت مستحسن اور کون سی ہیئت قبیح ہے؟ ابن قیم نے لکھا ہے کہ سب سے بہتر ہیئت یہ ہے کہ عورت نیچے ہو اور مرد اوپر، اور اس پر بڑا لطیف استدلال کیا ہے کہ حدیث میں "عورت" کو مرد کا فراش قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ عورت نیچے ہو، اور قرآن نے مرد کو "قوام" بتایا ہے اور قوامیت اس کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ اوپر رہے، نیز قرآن پاک نے زوجین کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے، اس حیثیت سے

---

(۱) ترمذی : ۱۴۸/۱ (۲) شرح مسلم : ۴۶۳/۱

(۳) زاد المعاد : ۱۷۶/۳

(۴) دیکھئے : ترمذی : ۳۴/۱، باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض، بخاری : ۴۴/۱

(۵) حجۃ اللہ البالغہ : ۱۲۳/۲، آداب المعاشرۃ

عورت ''فراش'' اور مرد ''لحاف'' کی صورت ہوتا ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے بمنزلۂ لباس کے ہیں، پھر اس میں طبی فوائد بھی زیادہ ہیں، جب کہ سب سے قبیح صورت یہ ہے کہ مرد نیچے ہو اور عورت اوپر کہ یہ مرد وعورت ہی نہیں، بلکہ نر و مادہ کی طبعی شکل کے بھی خلاف ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ عورت مجبور نہ ہو اور مرد مباشرت کا مطالبہ کرے، تو اس کے لئے تعمیل حکم ضروری ہے، اس میں بھی اختلاف نہیں کہ صحیح نیت کے ساتھ مرد عورت سے ہمبستر ہو تو باعث ثواب ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو صدقہ قرار دیا ''مباضعتک أهلک صدقة'' لیکن اشتہاء کے بغیر بیوی سے ملا جائے تو یہ باعث ثواب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ فرماتے ہیں، کہ اب بھی باعث ثواب ہے کہ حصول اولاد کی نیت تو ہے اور یہ نیت بھی نہ ہو تو یہ اس کی جوان بیوی کی عفت و پاک دامنی کی حفاظت میں تو ممد و معاون ہے ہی۔(۱)

جماع میں عورت کا حق

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ آیا مرد پر عورت کے تقاضائے وطی کی صورت میں وطی کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ احناف اور شوافع ہم خیال ہیں کہ ایک ہی بار جماع عورت کا حق ہے، اگر ایک دفعہ مباشرت ہوگئی تو پھر عورت کا حق مباشرت ہمیشہ کے لئے ساقط ہوگیا، امام احمدؒ کے نزدیک جماع عورت کا حق ہے اور اگر مرد کو کوئی عذر نہ ہو تو اس پر عورت کے تقاضۂ طبع کی تکمیل واجب ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، خلافت فاروقی کے زمانہ کا واقعہ مشہور ہے کہ حضرت کعب ؓ نے ایک ایسے ہی شوہر کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ہر چوتھے دن ضرور اپنی بیوی سے وطی کیا کرے، یہی تقاضائے قیاس بھی ہے کہ ایسا نہ ہو تو عورت کے لئے ضرر شدید اور بے عفتی کا خطرہ ہے، رہ گئی یہ بات کہ وطی صرف مرد کا حق ہے عورت کا حق نہیں، تو یہ کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، کیوں کہ نکاح کے ذریعہ جو حقوق عائد ہوتے ہیں ان میں زن و شو دونوں شریک ہیں، یہی وجہ ہے کہ آزاد بیوی سے ''عزل'' کرنا ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہے۔(۲)

امام احمدؒ کے یہاں کم از کم چار ماہ پر ایک دفعہ بیوی سے ہمبستری واجب ہے، ابن منصور نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر حکم دئے جانے کے باوجود چار ماہ تک نہ ملے تو زوجین میں تفریق کی جاسکتی ہے،(۳) اگر کسی عذر کی بنا پر شوہر سفر پر ہو تو عورت کا حق وطی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر مرد کے لئے گھر واپس آنے میں کوئی بڑا مانع نہ ہو تو چھ ماہ گذرنے پر شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ گھر جائے اور اگر وہ انکار کرے تو زوجین میں تفریق کردی جائے۔(۴)

واضح ہو کہ فقہائے احناف کی رائے تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن اس فقیر کے نزدیک موجودہ حالات میں حنابلہ اور مالکیہ ہی کی رائے قابل عمل ہے، راقم الحروف نے ''اسلام اور جدید معاشرتی مسائل'' میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، نیز لفظ ''ایلاء''، ''جب'' اور ''عنین'' کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

جماع سے متعلق احکام

''جماع'' سے متعلق متفرق اہم احکام حسب ذیل ہیں:

(۱) المغنی : ۲۳۲/۷
(۳) حوالہ سابق
(۲) المغنی : ۲۳۱/۷
(۴) حوالہ سابق : ۲۳۲/۷

۱- اس کی وجہ سے غسل واجب ہوگا، مرد پر بھی عورت پر بھی، انزال ہو، یا نہ ہو۔

۲- نکاح فاسد کے بعد وطی کرنے کی صورت میں مولود کا نسب، واطی سے ثابت ہوگا۔

۳- منکوحہ عورت سے وطی کیا تو اس کا مکمل مہر واجب ہوگا، بلا نکاح وطی کی تو مہر یا زنا کی حد دونوں میں سے کسی ایک کا اجراء ہوگا، جس کی تفصیلات ''مہر'' اور ''زنا'' کے تحت ذکر کی جائیں گی۔

۴- طلاق رجعی کے بعد عدت کے درمیان وطی کی تو رجعت ثابت ہو جائے گی۔

۵- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وطی سے بہر حال '' حرمت مصاہرت'' ثابت ہو جائے گی، حلال طریقہ پر ہو یا حرام طریقے پر، تفصیل کے لئے دیکھا جائے ''مصاہرت''۔

۶- زن وشو کے لئے کچھ خاص صورتوں میں مباشرت جائز نہیں۔

(الف) جب کہ عورت حالت حیض یا نفاس میں ہو۔

(ب) حج یا عمرہ کا زوجین، یا ان میں سے ایک احرام باندھ چکے ہوں۔

(ج) روزہ کی حالت ہو، نفل روزہ ہو تو شوہر بیوی کو روزہ توڑنے کا حکم دے سکتا ہے۔

(د) معتکف ہو۔

(ہ) بیوی سے ظہار کیا ہو اور ابھی کفارہ ادا نہ کیا ہو۔

جماعت

ایک امام کے پیچھے اجتماعی طور پر نماز کی ادائے گی کا نام جماعت ہے۔

جماعت کی اہمیت

اسلام میں جماعت کو بڑی اہمیت حاصل ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: تنہا نماز پڑھنے کے مقابلہ میں جماعت سے نماز کی ادائیگی ستائیں درجہ افضل ہے، (۱) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے قسم کھا کر فرمایا: میرے جی میں آتا ہے کہ لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں، پھر اذان دی جائے، کسی کو لوگوں کا امام مقرر کردوں اور پھر لوگوں کے یہاں جا کر دیکھوں، جو جماعت میں حاضر نہیں ہوتے ان کے گھروں کو آگ لگا دوں۔ (۲)

جماعت پر اس قدر زور اس لئے دیا گیا ہے کہ اسلام میں مسلمانوں کی اجتماعیت نہایت اہم امر ہے، اور تمام اسلامی عبادات سے اس کا اظہار ہوتا ہے، اسی لئے تمام مسلمانوں کو ایک ہی مہینہ میں روزہ کا حکم دیا گیا، زکوۃ کی وصولی اور تقسیم کا اجتماعی نظم قائم کیا گیا، حج کو ایک بین الاقوامی اجتماع کی حیثیت دی گئی، عیدین میں پورے علاقہ اور جمعہ میں مختلف محلوں کے مسلمانوں کو یک جا کیا گیا، اسی طرح شب و روز میں پانچ دفعہ نماز کے ذریعہ مسلمانان محلہ کے لئے اجتماع کی صورت پیدا کی گئی۔

جماعت کی مصلحتوں میں یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ

(۱) بخاری عن ابن عمر، باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ۲۵ درجہ فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے، بعض اہل علم نے بہ تکلف اس کی توجیہ کی مشقت اٹھائی ہے (دیکھئے: فتح الباری ۱۳۲/۲) حقیقت یہ ہے کہ شارع کا مقصود تحدید نہیں ہے بلکہ محض کثرت بیان کرنا مقصود ہے، اس لئے یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

(۲) بخاری، باب وجوب صلوٰۃ الجماعۃ

اسلام اور اللہ کی اطاعت کا برسر عام ظہور ہوتا ہے اور معاشرہ میں اس کی تشہیر ہوتی ہے، جاہلوں کو اہل علم سے استفادہ کا موقع ملتا ہے اور سست طبع لوگوں کے لئے ایک عبادت کی انجام دہی آسان ہو جاتی ہے۔(۱)

جماعت کا حکم

فقہاء احناف میں سے بعض نے اس کو واجب اور بعض نے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے، جو واجب کے قریب قریب ہوتا ہے،(۲) امام شافعیؒ نے فرض کفایہ اور اصحاب ظواہر نے نماز کی صحت کے لئے شرط قرار دیا ہے،(۳) امام احمدؒ، اوزاعیؒ، ابوثورؒ اور ابن خزیمہؒ نے فرض عین کہا ہے،(۴) جماعت سے نماز کی ادائیگی عاقل، بالغ اور ان مردوں پر واجب ہے، جو کسی مشقت کے بغیر جماعت میں حاضر ہو سکتے ہیں، لہٰذا مجبوری کی بنا پر جماعت کا وجوب معاف ہو جاتا ہے، جیسے کوئی شخص بیمار ہو، بہت عمر دراز ہو، ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں، یا پاؤں کٹا ہوا ہو، ایسا مفلوج ہو کہ چل نہ سکتا ہو، بہت بوڑھا ہو، نابینا ہو، بارش ہو رہی ہو، سخت ٹھنڈک اور برف باری ہوتی ہو، راستے میں کیچڑ ہو، رات بہت تاریک ہو اور روشنی کا سامان نہ ہو، اندھیری رات ہو اور تیز ہوا چل رہی ہو، کسی مریض کا تیماردار ہو، سفر کا ارادہ ہو، اور جماعت میں شرکت کی صورت میں قافلہ (مثلاً بس، یا ٹرین وغیرہ) چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، یا مال ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، پیشاب، پائخانہ کا تقاضا ہو، یا سخت بھوک لگی ہو اور کھانا سامنے ہو، ان تمام صورتوں میں جماعت چھوڑنے کی اجازت ہے۔(۵)

نفل نماز کی جماعت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے ساتھ اس طرح نفل نماز ادا کرنی مکروہ ہے، کہ لوگوں کو اس کی دعوت دی جائے اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''تداعی'' کہتے ہیں، اس سلسلے میں فقہاء نے حد یہ بتائی ہے کہ اگر اذان واقامت کے بغیر جماعت کر لی اور امام کے سوا تین آدمیوں سے زیادہ نہ تھے، تو کچھ مضائقہ نہیں اور اگر مقتدیوں کی تعداد چار یا اس سے زائد ہو تو مکروہ ہے،(۶) یہی بات عام طور پر مشائخ نے لکھی ہے، لیکن اس کے لئے نہ کتاب وسنت میں کوئی اصل ہے اور نہ لغت سے ''تداعی'' کا یہ مفہوم

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ : ۲۳/۲

(۲) الفتاوی الہندیہ : ۸۳/۱، الفصل الاول فی الجماعۃ ، تاتار خانیہ ۶۲۷/۱، کبیری : ۴۷۳

(۳) بدایۃ المجتہد : ۱۴۱/۱، الفصل الاول فی معرفۃ حکم صلوۃ الجماعۃ (۴) فتح الباری : ۱۹۴/۲

(۵) ملخص و مستفاد از : الفتاوی الہندیہ : ۸۳/۱، شامی (ردالمحتار : ۲۹۵/۲) نے بیس اعذار ذکر کئے ہیں اور ان کو منظوم کر دیا ہے، جو اس طرح ہیں

أعذار ترک جماعة عشرون قد — أو دعتها فی عقد نظم کالدرر
مرض واقعاد عمیً وزمانةً — مطر وطین ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع ید أو دونها — فلج وعجز الشیخ قصد للسفر
خوف علی مال کذا من ظالم — أو دائن وشهی أکل قد حضر
والریح لیلاً ظلمة تمریض ذی — ألم مدافعة لبول أو قذر
ثم اشتغال لا بغیر الفقه فی — بعض من الأوقات عذر معتبر

(۶) الفتاوی الہندیہ : ۸۳/۱، تاتارخانیہ : ۶۳۲/۱

مستنبط ہوتا ہے، اس لئے یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جب تک اس نماز میں شریک جماعت ہونے کی دعوت نہ پائی جائے کراہت نہ ہوگی، خواہ شرکاء جماعت کی تعداد کچھ بھی ہو، یہی بات محدثِ کبیر علامہ کشمیریؒ نے لکھی ہے: **ثم التداعي علی عرف اللغة ولا تحديد في أصل المذهب وان عينه المشائخ.** (۱) شوافع نفل میں جماعت کے قائل ہیں، ان کی دلیل انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ ان کی دادی حضرت ملیکہؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت کی، چنانچہ تناول طعام کے بعد آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھائی اور حضرت انسؓ اور ان کی دادی نے آپ ﷺ کی اقتداء کی۔

جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

جماعت کے لئے دو آدمیوں کا ہونا کافی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے دو آدمیوں کو بھی اس طرح نماز کی ادائیگی کا حکم فرمایا کہ ان میں کا ایک امامت کرے: **ثم ليؤمكما أكبر كما.** (۲) گو ان میں کوئی نابالغ بچہ ہی کیوں نہ ہو، جس کو نماز کی تمیز پیدا ہوگئی ہو، البتہ اگر دو ہی آدمی ہوں تو آگے پیچھے کھڑے ہونے کے بجائے مقتدی دائیں جانب اور امام بائیں طرف کھڑا ہو جائے، (۳) حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ حضور اکرم ﷺ نے اسی طرح نماز ادا فرمائی، (۴) اکثر فقہاء کے نزدیک امام ومقتدی برابر ہی کھڑے ہوں گے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام محمدؒ کے نزدیک امام کی ایڑی کے پاس مقتدی کے پاؤں کی انگلیاں رہیں، (۵) تین آدمی یا اس سے زیادہ ہوں تو مقتدی پیچھے اور امام آگے کھڑا ہو، خود حضور اکرم ﷺ نے تین آدمیوں کو اسی طرح نماز ادا کرنے کی ہدایت فرمائی (۶) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس طرح کھڑا ہوگا جیسا کہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے (۷) اور اگر پہلے ہی دو آدمی تھے، بعد کو تیسرا آدمی آکر مل گیا تو ایک مقتدی کو پیچھے کھینچ لے اور صف بنالے اور جگہ نہ ہو تو امام کی بائیں سمت میں کھڑا ہو۔ (۸)

اگر بچے بھی ہوں تو ان کی صف پیچھے لگائی جائے، ہاں اگر ایک ہی نابالغ بچہ ہو تو اسے بڑوں کی صف میں کھڑا کر لینا چاہئے، اگر صف بھر چکی ہو تو بعد میں آنے والے کو پیچھے تنہا نہیں کھڑا ہونا چاہئے، بلکہ صف سے ایک آدمی کو پیچھے کھینچ کر صف بنالے، اگر اس کی گنجائش نہ ہو، یا جسے کھینچنا ہو وہ مسائل سے واقف نہ ہو، تو تنہا صف کے پیچھے کھڑا ہو سکتا ہے۔

جماعت شروع ہونے کے بعد سنت

آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب نماز کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو اب اس فرض کے سوا کوئی اور نماز ادا نہ کی جائے: **إذا أقيمت الصلوٰة فلاصلوٰة إلا المكتوبة،** (۹) فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں کے متعلق اتفاق ہے کہ جماعت شروع ہو جانے کے بعد سنت ادا نہ کی جائے، البتہ فجر کی سنتوں کے متعلق

(۱) فيض الباري: ۴۱/۲
(۲) ترمذی ۵۵/۱، باب ماجاء في الرجل يصلي ومعه رجال ونساء
(۳) تاتار خانیہ: ۶۲۷/۱
(۴) بخاری: ۱۰۱/۱، باب میمنة المسجد (الامام)
(۵) غنية المستملي: ۴۸۵
(۶) ترمذی ۱/، باب ماجاء في الرجل يصلي مع الرجلين
(۷) حوالہ سابق
(۸) تاتار خانیہ: ۶۲۳/۱، الفتاوی الهندية ۸۸/۱
(۹) بخاری، باب إذا أقيمت الصلوٰة الخ.

فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی جماعت شروع ہو جائے تو سنت ادا نہ کی جائے ، امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ سنت ادا کرلی جائے ،احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ سنت مسجد سے باہر دروازہ پر ادا کرلی جائے ، باہر ایسی جگہ موجود نہ ہوتو اندرون مسجد صف سے الگ کی ستون کے پیچھے پڑھی جائے ،فخر الاسلام بزدویؒ نے لکھا ہے کہ فریضۂ فجر کی دوسری رکعت کا پالینا اگر متوقع ہو۔(۱)

شوافع کا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے ،اور احناف کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن سے فجر کے پہلے کی دو رکعت سنت کی غایت تاکید واہتمام ثابت ہے،دوسرے عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ،حذیفہؓ،ابوموسیٰ اشعریؓ،عبداللہ بن عباسؓ،ابو الدرداءؓ اور حضرت عمرؓ جیسے متعدد اکابر و بلند پایہ صحابہ ﷺ سے اسی طرح فجر کی دو رکعت سنت پڑھنی ثابت ہے۔(۲)

جماعت ثانیہ کا مسئلہ

جماعت سے متعلق ایک اہم مسئلہ ایک ہی مسجد میں ایک دفعہ جماعت ہونے کے بعد اسی نماز کو دوبارہ باجماعت ادا کرنے کا ہے،امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ حضرت ابو سعید خدری ﷺ سے روایت ہے کہ ایک صاحب جماعت ختم ہونے کے بعد آئے تو آپ ﷺ کی ایماء پر حضرت ابوبکر ﷺ کے ساتھ مل کر انہوں نے دوبارہ جماعت بنائی (۳) وہ اس سے استدلال کرتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ عام حالات میں جماعت ثانیہ کو منع کرتے ہیں، یہی امام مالکؒ سے منقول ہے(۴) اور اسی طرح کی بات امام شافعیؒ نے تحریر فرمائی ہے (۵) ان حضرات کے پیش نظر حضرت ابوبکر ﷺ کی روایت ہے کہ ایک بار آپ ﷺ مضافات مدینہ سے تشریف لائے اس وقت تک جماعت ختم ہوچکی تھی تو آپ مکان تشریف لائے اور اہل خانہ کو ساتھ لے کر جماعت بنائی، (۶) اگر جماعت ثانیہ میں کوئی قباحت نہ ہوتو ضرور تھا کہ آپ مسجد نبوی میں نماز ادا کرنے کی فضیلت سے محرومی کو گوارہ نہیں فرماتے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جماعت کا مقصود مسلمانوں کی اجتماعیت اور ان کا کثیر تعداد میں اجتماع ہے، اگر بار بار جماعت کی گنجائش ہوتو یہ مقصد فوت ہوکر رہ جائے گا، اور نماز پڑھنے والوں کی چھوٹی چھوٹی ٹولیاں بن جائیں گی۔

تاہم فقہائے احناف کے یہاں جماعت ثانیہ کے سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یوں ہے:

(الف) مسجد طریق ، جس کے لئے کوئی امام ومؤذن مقرر نہ ہو، بلکہ گذرنے والوں کے مختلف گروہ آتے ہوں اور نماز ادا کرلیتے ہوں۔تو یہی بہتر ہے کہ ہر گروہ اذان و اقامت کے ساتھ جماعت کرلیا کرے۔

(ب) مسجد محلہ ، جس میں امام وغیرہ مقرر ہوں اور اہل محلہ

---

(۱) عمدۃ القاری ۱۸۴/۵، باب اذا اقیمت الصلوٰۃ الخ

(۲) دیکھئے: شرح معانی الآثار للطحاوی ۱۸۳/۱، باب الرجل یدخل المسجد والإمام فی صلوٰۃ الفجر

(۳) ترمذی ۵۳/۱، باب ماجاء فی الجماعۃ فی مسجد قد صلی فیہ مرۃ

(۴) المدونۃ الکبریٰ : ۸۹/۱

(۵) کتاب الأم : ۱۳۶/۱

(۶) آثار السنن : ۱۳۵/۱

نے بہ آواز بلند اذان دے کر نماز ادا کرلی ہو، اس میں تکرار مکروہ ہے۔

(ج) مسجد محلّہ ہو اور اہلیان محلّہ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے نماز ادا کرلی ہو تو اہل محلّہ کے لئے جماعت ثانیہ جائز ہے۔

(د) مسجد محلّہ ہو، اہل محلّہ نے نماز ادا کرلی ہو لیکن اذان اتنی آہستہ دی کہ لوگ سن نہ سکے اب بھی جماعت ثانیہ جائز ہے۔

(ہ) قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر جماعت ثانیہ کی ہیئت جماعت اولی سے مختلف ہو تو جماعت ثانیہ میں مضائقہ نہیں، اور اختلاف ہیئت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ پہلے جس جگہ جماعت ادا کی گئی تھی، اب وہاں سے ہٹ کر جماعت کی جائے۔

(و) امام محمدؒ کی رائے ہے کہ جماعت ثانیہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ اس کے لئے دعوت دی جائے اور اجتماع کیا جائے، چند آدمی پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح کا ایک قول قاضی ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے کہ جماعت ثانیہ اس وقت مکروہ ہے، جب کہ اس میں شرکاء کثیر ہوں۔

(ز) عام فقہاء نے جماعت ثانیہ کو اس وقت مکروہ کہا ہے جب کہ تین سے زیادہ لوگ ہوں، اس لئے کہ ان کے نزدیک اسی تعداد پر تداعی کا اطلاق ہوتا ہے(۱) لیکن یہ متاخرین کی تشریح ہے، اصحاب مذہب اور متقدمین کے یہاں تعداد کی تحدید نہیں ملتی، بہ ظاہر تداعی سے مراد دعوت دے کر لوگوں کو جمع کرنا ہے، خواہ تعداد تین سے زیادہ ہو یا کم۔

خواتین کی جماعت

عورتوں کے لئے بہتر ہے کہ وہ گھر میں تنہا نماز ادا کریں، مسجدوں میں ان کی آمد فتنہ سے خالی نہیں ہے، گو بوڑھی عورتوں کو امام ابو حنیفہؒ نے فجر وعشاء میں اور قاضی ابو یوسفؒ نے تمام نمازوں میں شریک ہونے کی اجازت دی ہے، مگر بعد کو فقہاء نے اس کی کراہت ہی کا فتوی دیا ہے، (۲) لیکن اگر وہ آ ہی جائیں اور شریک جماعت ہوں، تو ان کی صف سب سے اخیر میں بچوں کے بعد لگائی جائیگی، ایسا ہی آپ ﷺ سے ثابت ہے،(۳) اور اگر صرف خواتین گھر میں اپنی جماعت کریں تو اس صورت میں جو خاتون امام بنے اسے آگے نہیں بڑھنا چاہئے، بلکہ صف کے وسط میں کھڑا ہونا چاہئے، کہ حضرت عائشہؓ سے ایسا ہی منقول ہے۔(۴)

نماز کے بعد جماعت میں شرکت

اگر نماز ادا کرنے کے بعد مسجد میں آیا جب کہ یہاں جماعت ہو رہی تھی تو بہتر ہے کہ جماعت میں شریک ہو جائے، یہ نماز اس کے لئے نفل ہوگی، البتہ فجر، عصر اور مغرب میں شریک نہ ہو، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد کوئی نفل نماز آپ سے ثابت نہیں اور مغرب کے بعد نفل کی تو گنجائش ہے، مگر طاق عدد میں

(۱) معارف السنن : ۲/۸۹-۲۹۹

(۲) تاتار خانیه : ۱/۲۳۸

(۳) ترمذی، باب ماجاء فی الرجل یصلی ومعه رجال ونساء

(۴) آثار السنن، حدیث نمبر :۵۱۴، باب إمامة النساء، بحواله مصنف عبدالرزاق

کوئی نقل ثابت نہیں، امام مالکؒ کے یہاں مغرب کے سوا نمازوں اور امام شافعیؒ کے یہاں بہ شمول مغرب تمام نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے،(۱) ان حضرات کے پیش نظر یزید بن اسود ﷺ کی روایت ہے کہ میں حج کے موقع سے بارگاہ نبویؐ میں حاضر ہوا اور مسجد خیف میں نماز ادا کی، قوم کے دو آدمی شریک نماز نہ ہوئے، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی تو ان حضرات نے کہا کہ اپنے کجاووں میں نماز ادا کر چکے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آئے اور تم مسجد آؤ اور جماعت ہو رہی ہو تو شریک جماعت ہو جاؤ کہ یہ تمہارے لئے نفل ہو جائے گی،(۲) احناف نے بہ مقابلہ اس جزئی واقعہ کے فجر وعصر کے بعد ممانعت کی ان روایات سے استدلال کیا ہے، جو ایک قاعدہ کلیہ کا درجہ رکھتی ہیں، حتی کہ امام طحاوی نے ان ممانعت کی روایات کو قریب بہ تواتر قرار دیا ہے۔(۳)

جُمُعہ

جمعہ ہفتہ کا ساتواں دن ہے، ایام جاہلیت میں اس دن کو ''عروبہ'' کہا جاتا تھا، جس کے معنی ''رحمت'' کے ہیں، بعد کو چل کر یہ دن جمعہ سے موسوم ہوا، علامہ ابن حزمؒ کا خیال ہے کہ یہ خالص اسلامی نام ہے اور اسلامی عہد میں ہی اس نام کا آغاز ہوا ہے،(۴) لیکن اہل لغت اور اصحاب علم نے لکھا ہے کہ اسلام سے پہلے ہی یہ دن جمعہ سے موسوم ہو گیا تھا، اور کہا جاتا ہے کہ کعب بن لوئی پہلے شخص ہیں جنہوں نے جمعہ کو اس نام سے موسوم کیا ہے۔(۵)

وجہ تسمیہ

جمعہ کا نام کیوں رکھا گیا؟ خود اس بارے میں بھی اہل نقل کے یہاں خاصا اختلاف ہے اور حدیثیں اس سلسلے میں متعارض بھی ہیں، اور عموماً فنی اعتبار سے ضعیف بھی، بعض حضرات نے کہا کہ ''کمال خلائق'' اسی دن جمع کئے گئے، بعضوں کی رائے ہے کہ آپ ﷺ کے آنے سے پہلے اسد بن زرارہ نے، مسلمانانِ مدینہ کو جمع کرنا اور نماز پڑھانا شروع کیا تھا، اسی لئے انصار اس دن کو جمعہ کہنے لگے، بعضوں کا خیال ہے کہ کعب بن لوئی اس دن عربوں کو جمع کر کے حرم شریف کے سلسلے میں نصیحت کرتے، اور نبی آخر الزماں ﷺ کی عنقریب بعثت کا مژدہ سناتے، اس لئے یہ جمعہ سے معروف ہو گیا، بعض کتابوں میں کعب کی بجائے ''قصی'' کا ذکر کیا گیا ہے، ایک مشہور اور اکثر کتابوں میں مذکور روایت یہ ہے کہ اسی دن حضرت آدم علیہ السلام کا سامان تخلیق اکٹھا کیا گیا تھا، ہر چند کہ یہ روایت بھی ضعف سے خالی نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کے بقول ابن ابی حاتمؒ نے حضرت ابوہریرہ ﷺ کے قول کی حیثیت سے قوی سند کے ذریعہ اس کو نقل کیا ہے اور حافظ صاحبؒ کی رائے ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے۔(۶)

(۱) بداية المجتهد: ۱/۴۲

(۲) ترمذی: ۱/۵۲، باب ماجاء فی الرجل يصلي وحدة ثم يدرک الجماعة

(۳) معارف السنن: ۲/۷۰

(۴) فتح الباری: ۲/۳۵۳، ایام جاہلیت میں بقیہ دنوں کے نام اس طرح تھے، اول، اہون، جبار، دبار، مؤنس، شیار (حوالہ مذکور)

(۵) عمدة القاری: ۶/۱۶۱

(۶) فتح الباری: ۲/۳۵۳ (هذا أصح الأقوال)

تلفظ

یہ بات کچھ کم دلچسپ نہیں کہ لفظ "جمعہ" کا تلفظ بھی شارحین کے اختلاف سے خالی نہیں، اس لفظ کو چار طرح نقل کیا گیا ہے: (۱) میم کے پیش کے ساتھ، (۲) میم کے سکون ساتھ، (۳) میم کے زبر کے ساتھ، (۴) اور مشہور نحوی زجاج کے قول کے مطابق میم کے زیر کے ساتھ، (۱) تاہم پہلا قول ہی مشہور ہے اور اسی معروف قرأت کے مطابق قرآن مجید میں اس لفظ کو ادا کیا جائے گا۔ (۲)

جمعہ کی فرضیت

غالبًا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو پہلا جمعہ ادا فرمایا ہے وہ ۱ھ میں ہے، چنانچہ ابن اسحاق کے بیان کے مطابق ہجرت کے موقع سے آپ ﷺ نے مدینہ تشریف لاتے ہوئے پیر، منگل، چہار شنبہ کو قبا میں قیام کیا، جمعرات کو "مسجد قبا" کی بنیاد رکھی اور جمعہ کو وہاں سے روانہ ہوئے اور بنو سالم کے محلہ میں جمعہ کی نماز ادا فرمائی، جب کہ ابھی مسجد نبوی ﷺ کی بناء بھی نہیں پڑی تھی، (۳) حضرت عبد الرحمن بن کعب ؓ کی روایت کے مطابق آپ ﷺ کی تشریف آوری سے پہلے ہی حضرت اسد بن زرارہ ؓ نے مدینہ کے قریب قبیلہ بنو بیاضہ میں جمعہ قائم فرمایا تھا، (۴) اس روایت سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جمعہ کی فرضیت ہجرت سے پہلے ہی ہوگئی تھی، البتہ مکہ میں جمعہ کی ادائیگی ممکن نہ تھی۔ (۵)

جمعہ کی نماز فرض ہے اور اس کی فرضیت چاروں شرعی دلائل سے ثابت ہے، قرآن مجید کا ارشاد ہے: **فاسعو إلى ذكر الله** یہاں ذکر سے "خطبہ" مراد ہے، اور جب "خطبہ" جو شرط کا درجہ رکھتا ہے، کی سعی واجب ہے تو ظاہر ہے جمعہ بدرجہ اولی فرض ہوگا، حدیثیں کثرت سے موجود ہیں اور نسائی کی روایت بالکل صریح ہے کہ ہر بالغ شخص کے لئے جمعہ میں شرکت ضروری ہے: "**الجمعة واجب على كل محتلم**" (۶) یہی تقاضۂ قیاس ہے کہ جب جمعہ ظہر کے قائم مقام ہے اور ظہر کی نماز فرض ہے تو ضرور ہے کہ جمعہ کی نماز بھی فرض ہی ہوگی، نیز اس پر اُمت کا اجماع اور اتفاق بھی ہے، (۷) جمعہ کے لئے اذان کی مشروعیت بھی اس کی فرضیت کو ظاہر کرتی ہے کہ اذان فرض نمازوں ہی کی خاصیت ہے۔ (۸)

یوم جمعہ کی فضیلت

جمعہ کے دن کی بہت سی حدیثوں میں فضیلتیں وارد ہوئی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ بہترین دن جس میں سورج طلوع ہوتا ہے جمعہ کا دن ہے، (۹) تاہم اس بارے میں اختلاف ہے کہ "یوم جمعہ" اور "یوم عرفہ" میں کونسا دن افضل ہے، احناف اور ایک قول کے مطابق شوافع کے نزدیک

---

(۱) ملاحظہ ہو: نووی علی مسلم ۱/۲۷۹، اور عمدة القاري: ۶/۱۶۱، فتح الباري ۲/۳۵۳، روح المعاني: ۲۸/۹۹

(۲) وهو الأفصح والأكثر شائع وبه قرأ الجمهور، روح المعاني: ۲۸/۹۹، سورة جمعه

(۳) زاد المعاد: ۱/۱۲۵، فصل في مبدأ الجمعة

(۴) أبوداؤد: ۱/۱۶۹، باب الجمعة في القرى

(۵) یہ شیخ ابو حامد کا قول ہے، ویسے عام شارحین کا رجحان یہ ہے کہ جمعہ کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، فتح الباري: ۲/۳۵۴

(۶) نسائی: ۱/۲۰۲، باب التشديد في التخلف عن الجمعة

(۷) عمدةالقاري: ۶/۱۶۲، نيل الأوطار: ۳/۲۲۴

(۸) فتح الباري: ۲/۵۴

(۹) نسائی: ۱/۲۰۲، باب ذكر فضل يوم الجمعة

''یوم عرفہ'' افضل ہے، اور امام احمدؒ اور ابن عربیؒ کے نزدیک جمعہ کا دن۔(۱)

وقت

جمعہ کی نماز چونکہ نماز ظہر کے قائم مقام ہے؛ اس لئے جو وقت نماز ظہر کا ہے وہی نماز جمعہ کا بھی ہے، چنانچہ اگر اس سے پہلے نماز پڑھ لی جائے، یا نماز مکمل نہیں ہوئی تھی کہ ظہر کا وقت ختم ہوگیا تو نماز جمعہ ادا نہ ہو سکے گی اور یہ نماز نفل ہو جائیگی، از سر نو ظہر کی نماز بہ نیت قضاء ادا کرنی ہوگی۔(۲)

احناف کے علاوہ شوافع اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، حنابلہ کے نزدیک زوال، یعنی ظہر کا وقت شروع ہونے سے پہلے اگر نماز جمعہ ادا کر لی جائے تو اعادہ ضروری نہیں، (۳) البتہ شوافع کے نزدیک نماز جمعہ ختم ہونے سے پہلے وقت نکل گیا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں بلکہ دو رکعت اور ملا کر ظہر پوری کرلے۔(۴)

دوسری شرطیں

جمعہ کی ایک شرط خطبہ بھی ہے، چنانچہ اگر بغیر خطبہ کے نماز جمعہ ادا کر لی گئی، یا خطبہ وقت جمعہ کے آغاز سے پہلے دیا گیا تو نماز جمعہ درست نہ ہوگی۔(۵)

(خطبہ کے تفصیلی احکام خود لفظ ''خطبہ'' کے تحت دیکھے جائیں)

جمعہ واجب ہونے کے لئے بعض شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق خود نماز ادا کرنے والے سے ہے، یعنی جمعہ انہی لوگوں پر واجب ہوگا جو آزاد ہوں، مرد ہوں کہ عورت پر جمعہ واجب نہیں، مقیم ہوں کہ مسافر پر جمعہ واجب نہیں، صحت مند ہوں اور چلنے پر قادر ہوں کہ بیمار اور مفلوج و اپاہج پر جمعہ نہیں، گو اسے کوئی اٹھا کر لے جانے والا موجود ہو، بینا ہو کہ نابینا، گو رہبر موجود ہو، پھر بھی اس پر جمعہ نہیں، بہت بوڑھے شخص کے لئے بھی وہی حکم ہے جو مریض کا ہے، تاہم اگر یہ لوگ جمعہ کی نماز ادا کرلیں تو فریضۂ وقت ادا ہو جائیگا، اب ظہر پڑھنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔(۶)

عام طور پر یہ احکام متفق علیہ ہیں، البتہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر نابینا شخص کو کوئی رہبر میسر آجائے تو جمعہ اس پر واجب ہو جائے گا۔(۷)

اذن عام

حنفیہ کے یہاں ''جمعہ'' کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط ''اذن عام'' کا پایا جانا ہے، اذن عام سے مراد یہ ہے کہ مسجد کے دروازے تمام لوگوں کے لئے کھلے ہوئے ہوں، لہٰذا اگر عام لوگوں کو مسجد آنے کی اجازت نہ ہو، یا کچھ لوگ آئیں اور دروازہ بند کر کے اندر جمعہ کی نماز ادا کرلیں، تو جمعہ کا ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح کوئی شخص اپنے مکان میں جمعہ کی نماز کا اہتمام

---

(۱) معارف السنن : ۳۰۳/۴

(۲) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۳۳، عالمگیری ۱۴۶/۱ (و منها وقت الظهر)

(۳) رحمة الأمة : ۴۷، ترمذی ۱۱۲/۱، باب ماجاء فی وقت الجمعة

(۴) الفقه علی المذاهب الأربعه : ۳۷۶/۱

(۵) عالمگیری : ۱۴۶/۱

(۶) عالمگیری : ۱۴۴/۱، الباب السادس فی صلوٰة الجمعة

(۷) رحمة الأمة : ۷۱، بشری الکریم فی فقه الشافعی : ۳/۲

کرے اور عام لوگوں کو نماز میں آنے نہ دے تو نماز جمعہ کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی،(۱) البتہ اگر قلعہ کے اندر مسجد ہو اور مسجد میں نماز پڑھنے کی عام اجازت ہو لیکن کسی وجہ سے قلعہ کا دروازہ مقفل ہو تو باوجود اس کے کہ قلعہ کا دروازہ بند ہے، جمعہ کی ادائیگی درست ہوگی۔(۲) — راقم سطور کا خیال ہے کہ کارخانوں، فوجی کیمپوں وغیرہ کی مساجد جہاں نماز میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، لیکن ان کے دروازہ کو بند رکھنا ناگزیر ہے، بھی اسی حکم میں ہوں گے، واللہ اعلم۔

احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذن عام شرط نہیں ہے، جیسا کہ ان کی کتابوں کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔

جماعت

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے جماعت بھی شرط ہے، البتہ کتنے لوگوں کی جماعت ہو، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کے علاوہ کم سے کم تین مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے، یہی رائے امام محمدؒ کی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے سوا دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے، (۳) امام شافعیؒ کے یہاں امام کے علاوہ چالیس افراد کا جمع ہونا ضروری ہے (۴) اور یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے (۵) مالکیہ کے یہاں امام کے سوا بارہ مقتدیوں کی موجودگی ضروری ہے۔(۶) پھر احناف کے نزدیک یہ تعداد آغازِ نماز کے لئے شرط ہے، بقاء نماز کے لئے شرط نہیں، یعنی امام نے تین مقتدیوں کے ساتھ نماز شروع کی اور ایک رکعت نماز ادا کی، اس کے بعد سارے ہی مقتدی یا ان میں سے بعض چلے گئے اور شریک نماز نہ رہے، تو امام دو رکعت نماز جمعہ پوری کر لے گا، ضروری نہیں کہ نماز مکمل ہونے تک تین مقتدی اس کے ساتھ شریک رہیں۔

امام المسلمین کی شرط

احناف کے نزدیک جمعہ کے انعقاد کے لئے ایک اہم شرط امام المسلمین یا اس کے نائب، یا اس کی طرف سے جمعہ قائم کرنے کے لئے مامور شخص کا جمعہ پڑھانا ہے، گو کاسانیؒ وغیرہ نے اس سلسلہ میں بعض روایات سے بھی استدلال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اصل سبب ایک تو امامت کبریٰ کی تعظیم کی برقراری اور دوسرے مسلمانوں کو امامت جمعہ کے مسئلہ پر نزاع واختلاف سے بچانا ہے، جن ممالک میں اہل کفر کا غلبہ ہو وہاں فقہاء نے رہبری کی ہے کہ وہ بطور خود جمعہ وعیدین قائم کر سکتے ہیں: "**غلب على المسلمين ولاة الكفار يجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد**" متقدمین کے ہاں بھی اس کی نظیر ملتی ہے کہ بعض خصوصی حالات میں فقہاء نے امام یا اس کے نائب کی شرط کو ضروری نہیں سمجھا ہے، والی شہر فوت ہو جائے اور امام سے اجازت کا حصول دشوار ہو، اس درمیان جمعہ آجائے تو لوگ بطور خود نماز جمعہ ادا کر لیں گے،(۷) بلکہ عالمگیری میں ظہیریہ سے نقل کیا گیا ہے کہ امام کی طرف سے

(۱) عالمگیری : ۱۴۸/۱ ومنها الإذن العام
(۲) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۲۳۱
(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۲۳۱
(۴) بشری الکریم : ۲/۴
(۵) الفقه على المذاهب الأربعة : ۳۸۳/۱
(۶) الفقه على المذاهب الأربعة : ۳۸۱/۱
(۷) هندیه : ۱۴۶/۱

نائب کا تقرر تو کجا، اگر نا واجبی طور پر جمعہ سے منع کر دیا جائے اور لوگ ایک شخص پر متفق ہو کر نماز جمعہ ادا کر لیں تو اس کی بھی گنجائش ہے۔(۱)

موجودہ زمانہ میں کہ خلافت اسلامی کی نعمت عظمیٰ سے اُمت اسلامیہ عرصہ سے محروم ہے اور یہ محرومی اس قدر طویل ہو چکی ہے کہ اب احساس زیاں بھی جاتا رہا، مسلم مملکتوں نے مذہب اور مساجد کو اپنے دائرہ انتظام سے باہر کیا ہوا ہے، پھر ایک بڑی تعداد ان ملکوں کی ہے جہاں مسلمان اقلیت بن کر جی رہے ہیں، وہاں زمام اقتدار ان کے ہاتھ میں نہیں ہے، اور اگر انہوں نے امارت شرعی کا کوئی ملی نظام بھی قائم کیا ہے، تو اس کی گرفت اتنی مضبوط و طاقتور نہیں کہ مسلمان جمعہ وعیدین میں بھی ان کی امارت کا خود کو پابند کریں، ان حالات میں جمعہ کے لئے سلطان وغیرہ کی شرط کا عائد کرنا عملاً جمعہ سے مسلمانوں کو محروم کر دینے کے مرادف ہوگا، اس لئے موجودہ حالات میں مساجد کی کمیٹیاں، متولیان اور جہاں یہ نہ ہوں وہاں علماء وصلحاء ہی سلطان کے قائم مقام ہیں اور مقررہ امام مسجد، یا معمولاً امامت کرنے والا شخص، یا وہ شخص جس کو مقتدی آگے بڑھا دیں، جمعہ قائم کرنے کے لئے کافی ہیں، کیونکہ اصل مقصود امامت کے لئے نزاع سے بچنا ہے، کاسانی کے الفاظ میں: ''لأن الحاجة إلى الأمام لدفع التنازع فی المتقدم.(۲) یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص جو صحیح طریقہ پر والی نہ ہو، خلیفۂ وقت نے اس کو اس پر مامور نہ کیا ہو، بلکہ جبراً ''والی مملکت'' بن بیٹھا ہو وہ نماز جمعہ قائم کرے یہ بھی کافی ہے(۳) اور مذکورہ صورتوں میں بھی تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ نزاع کی نوبت نہیں آتی، یا ایسی نزاع پیدا نہیں ہوتی جس کو ختم کرنا آسان نہ ہو۔(۴)

دیہات میں نماز جمعہ کا مسئلہ

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک اہم شرط احناف کے نزدیک ''شہر ہونا'' ہے، یعنی جمعہ ایسی جگہ درست ہوگا، جو دیہات نہ ہو شہر ہو، یہاں یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ جمعہ کا حکم ہر جگہ اور ہر مقام کے لوگوں کے لئے عام ہو، ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، امام مالکؒ نے فرمایا کہ کم سے کم ایسا گاؤں ہو جہاں مسجد یا بازار موجود ہو، خانہ بدوش جو کسی جگہ مقیم ہوں، ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ، ان کے لئے جمعہ نہیں، شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ ایسی آبادی ہو جس میں کم از کم چالیس عاقل و بالغ مرد آباد ہوں اور مستقل طور پر اس آبادی میں سکونت اختیار کر چکے ہوں، حنفیہ کی رائے ہے کہ جمعہ کا انعقاد شہر میں درست ہوگا۔(۵) البتہ مضافات شہر (فناء) بھی شہر ہی کے حکم میں ہے اور اس میں بھی جمعہ ادا کرنا جائز ہے۔(۶)

---

(۱) امام إذا نها هم متعنتا أو أضرارا بهم فلهم أن يجتمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة، هندیہ : ۱۴۶/۱

(۲) بدائع الصنائع : ۲۶۶/۱ (۳) عالمگیری : ۱۴۵/۱

(۴) یہاں تک لکھنے کے بعد درمختار اور شامی کی مراجعت کی، معلوم ہوا کہ ان حضرات نے مسئلہ کو بالکل بے غبار کر دیا ہے، صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ جہاں مسلمانوں کے امیر و والی موجود نہ ہوں وہاں عام لوگوں کا بھی کسی کو خطیب مقرر کر دینا جائز ہوگا، اس طرح ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں عوام کے مقررہ امام و خطیب جمعہ وعیدین کے قائم کرنے کے لئے کافی ہیں درمختار و ردالمحتار : ۵۴۰/۱

(۵) عمدۃ القاری ۶/۱۸۷، بعض مالکی اہل علم کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے یہاں بھی ''مصر'' کا ہونا شرط ہے، الثمر الدانی : ۳۳۳

(۶) فناء شہر سے مراد شہر کے متصل چراگاہ وغیرہ ہے جو شہر کی ضروریات کے لئے ہے۔ عالمگیری : ۱۴۵/۱

جن حضرات نے شہر کی شرط کو ضروری نہیں سمجھا ہے ان کی سب سے قوی اور مشہور دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ مسجد نبوی ﷺ کے جمعہ کے بعد اسلام میں اولین "جمعہ" "قریۂ جواثی" میں پڑھا گیا،(۱) جو لوگ شہر کی شرط کو ضروری سمجھتے ہیں، ان کی مشہور دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے کہ عید و جمعہ "مصر جامع" ہی میں ہوگا، ہر چند کہ اکثر محققین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اس کی نسبت پر کسی قوی سند کے پائے جانے سے انکار کیا ہے، امام نوویؒ وغیرہ نے حضرت علیؓ کے قول کی حیثیت سے بھی اس کی سند کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ حضرت علیؓ کا قول ہے اور بعض ایسی سندوں سے بھی منقول ہے، جن کو خود حافظ ابن حجرؒ نے صحیح تسلیم کیا ہے۔(۲)

علاوہ اس کے خود احادیث میں مختلف قرائن موجود ہیں جو حضرت علیؓ کے اس قول کا منشائے نبوی ﷺ کے مطابق ہونا ثابت کرتے ہیں، غور کیجئے کہ حجۃ الوداع کے موقع سے حضور اکرم ﷺ مدینہ کے مسافر اور مکہ کے غیر مسافر حجاج کے ساتھ عرفات میں عین روز جمعہ کو وقوف فرما ہیں اور جمعہ کی بجائے نماز ظہر ادا کرتے ہیں،(۳) مسجد نبوی ﷺ میں جمعہ سن اھ میں ہوتا ہے، اس کے بعد پہلا جمعہ جیسا کہ مذکور ہوا، "جواثی" میں بنو عبد القیس ادا کرتے ہیں، پھر عبد القیس کا قبول اسلام اہل سیر کے بیان کے مطابق ۸ھ یا ۹ھ کا ہے،(۴) اتنی طویل مدت کے دوران کہیں اور جمعہ کا نہ قائم کیا جانا کیا بظاہر اس بات کو تقویت نہیں پہونچاتا کہ دیہات و قریہ جات میں جمعہ کا قیام نہیں ہوسکتا۔؟

رہ گیا "قریۂ جواثی" میں نماز جمعہ کا رد کیا جانا، تو اس پر کافی رد و قدح کی گنجائش ہے، کیونکہ ابن تین نے اپنے استاذ سے نقل کیا ہے کہ جواثی شہر ہے، ابو عبید بھی اسے "بحرین" کا ایک شہر ہی کہتے ہیں، زمخشری اور جوہری نے جواثی کو قلعہ قرار دیا ہے، اور عام طور پر آباد قلعے شہروں ہی میں ہوا کرتے تھے، تجارتی اعتبار سے جواثی اس درجہ معروف تھا کہ مشہور شاعر، امراء القیس نے اس کی اس حیثیت کا اپنے ایک شعر میں ذکر کیا ہے، جو بظاہر اس کے شہر ہونے کو ظاہر کرتا ہے،(۵) "قریہ" بیشک دیہات کے معنی میں ہے، لیکن عربوں کے عرف میں شہر کو "قریہ" سے تعبیر کر دینا عام تھا، بلکہ خود قرآن مجید نے مکہ و طائف جیسے عرب کے مرکزی شہروں کو "قریہ" ہی سے تعبیر کیا ہے: **لو أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم** (الزخرف:۳۱)

اس لئے جواثی کے شہر ہونے کے باوجود راوی کا اس کو "قریہ" کہہ دینا چنداں عجیب نہیں۔

مصر سے مراد

لیکن خود احناف کے نزدیک اس بارے میں خاصا اختلاف ہے کہ شہر (مصر) کا اطلاق کس طرح کی آبادی پر ہوگا؟ اس سلسلہ میں متداول اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- قاضی ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں ہر پیشہ و خدمت کا آدمی موجود ہو، عام انسانی ضروریات کی چیزیں

---

(۱) فتح الباري ۲/۲۹۵، باب الجمعة في القرى والمدن، أبو داؤد ۱/۱۵۳، باب الجمعة في القرى

(۲) الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ۱/۲۱۴

(۳) مسلم: ۱/۳۹۷، عن جابر بن الله، باب حجة النبيؐ

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: إعلاء السنن ۸/۱۹، باب عدم جواز الجمعة في القرى

(۵) عمدة القاري: ۶/۱۸۷

موجود ہوں اور قاضی بھی موجود ہو، جو اسلامی سزا بھی جاری کرتا ہو۔

۲- جس کی معمولی آبادی دس ہزار ہو۔

۳- جہاں دس ہزار ایسے لوگ ہوں جو جنگ کے کام آئیں (مقاتل)۔

۴- جہاں امیر وقاضی موجود ہوں۔

۵- اس آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں اکھٹے ہوجائیں تو مسجد اس کے لئے ناکافی ہو۔

۶- ایسا مرکز ہو کہ ایک پیشہ ور کسی اور پیشہ میں لگے بغیر ایک سال تک صرف اپنے پیشہ سے زندگی بسر کرسکے۔

۷- امام محمدؒ سے مروی ہے کہ امیر جس کو شہر قرار دیدے وہ شہر ہے۔(۱)

۸- امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ جہاں مفتی وامیر اور قاضی موجود ہوں، احکام وحدود قائم ہوں یا کم از کم قائم کئے جاسکتے ہیں اور اس کے مکانات منیٰ کے برابر ہوں۔(۲)

۹- حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں مکہ و مدینہ کی جو کیفیت تھی، جو جگہ اس کے مطابق ہو وہ شہر ہے۔(۳)

۱۰- جہاں کی آبادی چار ہزار ہو۔(۴)

۱۱- جہاں کی آبادی ایک ہزار ہو۔(۵)

حقیقت یہ ہے کہ مصر (شہر) ان اصطلاحات میں سے ہے کہ کتاب وسنت میں اس کی تحدید وتعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے اس کا مدار ''عرف'' پر ہے، قوموں کے عرف میں جس زمانہ میں جو جگہ شہر کہلائے اور حکومت کی طرف سے جس کو شہر کی حیثیت دی جائے وہی ''شہر'' ہے، تاہم ہندوستان وغیرہ کے موجودہ حالات میں، کہ بعض علاقوں میں جمعہ ہی سے مسلمانوں کی شناخت رہ گئی ہے اور اسی کے ذریعہ نماز اور اسلام سے لوگ اپنی وابستگی کا احساس کرتے ہیں، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آراء وخیالات کے ان اختلافات سے فائدہ اٹھا کر شہر کے مفہوم میں جس قدر توسع ممکن ہو پیدا کی جائے کہ جمعہ محض ایک عبادت ہی نہیں، تذکیر ودعوت بھی ہے، مسلمانوں کی اجتماعیت کا اظہار بھی ہے اور اسلام کا ایک شعار بھی، فقہاء نے مذکورہ اقوال میں سے چھٹے قول کو ترجیح دی ہے، علامہ کاسانی اس کے بارے میں ابوعبداللہ بلخی سے، ''أحسن ماقیل فیه'' کے الفاظ نقل کئے ہیں (۶) اور علامہ حصکفیؒ نے کہا ہے کہ اس پر اکثر فقہاء کا فتویٰ ہے وعلیه فتویٰ أکثر الفقهاء (۷) **هذا ماعندی والله أعلم بالصواب .**

جمعہ کی اذان ثانی

آپ ﷺ کے زمانہ میں جمعہ کی ایک ہی اذان ہوا کرتی تھی، جو خطیب کے منبر کے سامنے ہی دی جاتی تھی، یہی معمول خلافت صدیقی میں بھی قائم رہا، بعض حضرات کی روایت ہے کہ

(۱) حوالہ سابق

(۲) طحطاوی و مراقی الفلاح : ۳۳۲ هندیه : ۱/۱۴۵

(۳) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۳۳۲

(۴) الکوکب الدری : ۱/۱۹۹

(۵) حاشیه: کوکب ، به حواله جامع الرموز : ۱/۱۹۹

(۶) بدائع الصنائع : ۱/۵۸۴، ط بیروت ، به تحقیق محمد عدنان بن یاسین درویش

(۷) درمختار مع الرد : ۳/۵، ط بیروت به تحقیق شیخ عادل وغیره

حضرت عمر ﷺ نے اپنے عہد خلافت میں اس سے پہلے ایک اور اذان کی ابتداء کی، مگر ابن حجرؒ نے قوی قرائن سے ثابت کیا ہے کہ یہ نسبت صحیح نہیں ہے، (۱) البتہ حضرت عثمان غنی ﷺ نے کثرت آبادی کو دیکھتے ہوئے جمعہ کی قبل از وقت تیاری کے لئے ایک اذان کا اضافہ فرمایا، جو مسجد نبوی ﷺ سے باہر ''زوراء'' پر دی جاتی تھی، (۲) ''زوراء'' کے بارے میں یہ بات تو مسلم ہے کہ یہ جگہ بیرون مسجد تھی، البتہ اس جگہ کی تعیین میں شارحین کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ابن ماجہؒ کی روایت میں خود راوی نے اس کو بے غبار کردیا ہے، کہ وہ بازار مدینہ کا ایک مکان تھا، جس کی چھت پر کھڑے ہوکر مؤذن اذان دیا کرتے تھے، (۳) اب چونکہ یہ عمل آپ کے ایک خلیفہ راشد کا تھا اور آپ ہی نے خلفائے راشدین کی نسبت کو بھی تھامنے کا حکم فرمایا ہے، اس لئے اسے بدعت نہیں کہا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ سلف وخلف نے اسے قبول کیا ہے، عینیؒ کا بیان ہے :

أمر الأذان على ذالک...... كما أن اليوم العمل عليه في جميع الأمصار أباحه الخلف والسلف . (۴)

جمعہ کے دن غسل

جمعہ کے لئے غسل کرنا سنت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی خاص تاکید فرمائی ہے، (۵) بلکہ بعض روایات میں تو اس کو ''واجب'' فرمایا گیا ہے، (۶) لیکن یہ حکم یا تو آغاز اسلام میں تھا، بعد کو تخفیف کرکے اس کو صرف ''سنت'' کی حیثیت سے باقی رکھا گیا، (۷) یا غایت تاکید واہتمام مقصود ہے، اس لئے کہ ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں، جن سے صرف وضوء کا کافی ہونا اور غسل کا ضروری نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، حضرت ابوہریرہ ﷺ سے مروی ہے جس نے جمعہ کے دن وضوء کیا تو یہ اس کے لئے کافی ہے (فبها ونعمت) ہاں غسل کرلے تو زیادہ بہتر ہے، (۸) یہی رائے امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ہے، اور امام مالکؒ کی طرف غسل جمعہ کے واجب ہونے کی نسبت بھی کی گئی ہے، مگر صحیح یہی ہے کہ ان کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں ہے، (۹) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دن عورت کو غسل کرانے کی بھی آپ ﷺ نے ہدایت فرمائی، (۱۰) یعنی بیوی سے وطی کی طرف آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا، اس کا مقصد یا تو جمعہ میں غض بصر اور خصوصی طور پر عفت قلب ونگاہ ہے، یا بیوی کے حق

(۱) فتح الباری : ۲/۲۹۵
(۲) بخاری : ۱/۱۲۴، باب أذان يوم الجمعة
(۳) ابن ماجہ : ۷۹، باب ماجاء فی الأذان یوم الجمعة
(۴) عمدة القاری : ۶/۲۱۴
(۵) بخاری عن ابن عمر : إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل : ۱/۱۲۰، باب فضل الغسل يوم الجمعة الخ
(۶) غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم ، بخاری عن أبی سعید خدری : ۱/۱۲۱، باب مذكور
(۷) حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے اس کو تقویت پہونچتی ہے، مجمع الزوائد : ۱/۱۷۲، باب حقوق الجمعة من الغسل والطيب الخ
(۸) ترمذی عن سمرہ بن جندب : ۱/۱۱۱، باب فی الوضوء يوم الجمعة ، اسی مضمون کی ایک روایت حضرت ابوہریرہؓ سے بھی ترمذی نے نقل کی ہے، عہد فاروقی میں غسل کئے بغیر حضرت عثمانؓ کا شریک جمعہ ہونا اور حضرت عمرؓ کا اظہار خفگی کرنا لیکن غسل کا حکم نہ دینا بھی ثابت ہے، بخاری : ۱/۱۲۰، باب فضل الغسل يوم الجمعة
(۹) دیکھئے فتح الباری : ۲/۳۵۹
(۱۰) ترمذی حدیث نمبر : ۴۹۶، باب فی فضل الغسل یوم الجمعه

ازدواجی کی طرف توجہ دلانا مقصود ہوگی کہ کم از کم ہفتہ میں ایک بار شوہر بیوی کا اپنے اوپر "حق جماع" محسوس کرے۔

مشائخ احناف کے ہاں اس میں اختلاف ہے کہ یہ غسل "جمعہ کے دن" کے لئے ہے یا جمعہ کی نماز کے لئے ہے؟ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کے لئے، پس اگر کسی نے غسل کیا، پھر وضوء ٹوٹ گیا اور دوبارہ وضو کر کے نماز ادا کی تو قاضی صاحب کے ہاں غسل جمعہ کا ثواب حاصل نہ ہوگا، کہ اسی غسل سے نماز جمعہ ادا نہ ہوسکی، اسی طرح نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد غسل کیا تو بھی یہ ثواب نہ پائے گا کہ اس غسل سے نماز جمعہ ادا نہ ہوسکی، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں غسل جمعہ کی فضیلت کا حقدار ہوگا کہ غسل بہر حال جمعہ کے دن ہی ہوا ہے، (۱) روایات کے ظاہر الفاظ پر نظر رکھی جائے تو دونوں کے لئے ثبوت موجود ہے، لیکن غسل جمعہ کی حکمت و مصلحت اور مقصود پر نگاہ ہو تو قاضی ابو یوسفؒ کی رائے قوی نظر آتی ہے۔

غسل کے علاوہ آپ ﷺ نے خوشبو کے اہتمام کی بھی تاکید فرمائی ہے، (۲) تیل کے استعمال کی کو بھی فرمایا، (۳) اور یہ بھی فرمایا کہ جو کپڑے میسر ہوں، ان میں سے عمدہ کپڑے کا آج کے دن انتخاب کرے۔ (۴)

جمعہ کے دن سفر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو احکام دیئے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جمعہ کے دن سفر نہ کیا جائے، دار قطنی میں ابن عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو اپنے دار اقامت سے جمعہ کے دن سفر کرتا ہے، فرشتے اس پر بددعا کرتے ہیں، (۵) اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ نماز جمعہ کی ادائیگی کے بعد سفر کا آغاز کرے، اس لئے کہ سفر کی ممانعت نماز جمعہ ہی کے اہتمام کے لئے ہے، اس میں کوئی بھی اختلاف نہیں کہ زوال آفتاب کے بعد، یعنی "جمعہ" کا وقت شروع ہونے کے بعد پھر سفر شروع کرنا، جب کہ راستہ میں پڑھنا ممکن نہ ہو اور کوئی شدید عذر بھی نہ ہو، مثلاً ایسا نہ ہو کہ سفر شروع نہ کرے تو رفقاء سفر کا ساتھ چھوٹ جائے، مکروہ ہے۔ (۶)

زوال آفتاب سے پہلے آغاز سفر کے سلسلے میں البتہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام احمدؒ سے تین رائیں نقل کی گئی ہیں، مطلقاً جائز ہونے کی، ناجائز ہونے کی اور صرف سفر جہاد کے جواز کی، امام شافعیؒ سے بھی دوہری رائے منقول ہے، قول قدیم یہ ہے کہ سفر کرنا جائز ہے، اور قول جدید کے مطابق زوال سے پہلے سفر کرنے کا وہی حکم ہے، جو زوال کے بعد کا، امام مالکؒ کے یہاں مطلقاً جائز ہے، البتہ بہتر ہے کہ نماز پڑھ کر سفر کرے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بلا کراہت سفر کی گنجائش ہے، (۷) یہ بات پیش نظر رکھی جانی مناسب ہے کہ علاوہ اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی روایت ضعیف ہے، مختلف صحابہؓ کے آثار بھی ہیں، جو جمعہ

(۱) بدائع الصنائع : ۱/۲۷۰
(۲) بخاری شریف : ۱/۱۲۱، باب الطیب للجمعة
(۳) حوالۂ مذکور، باب الدهن للجمعة
(۴) حوالۂ مذکور، باب مایلبس أحسن مایجد
(۵) مصنف عبدالرزاق : ۳/۲۵۰
(۶) رحمة الأمة : ۷۱، زادالمعاد ۱/۱۲۹،
(۷) دیکھئے: زاد المعاد : ۱/۱۲۹، اور معارف السنن: ۴/۳۲۳

کے دن سفر کے جواز کو بتاتے ہیں، حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جمعہ سفر سے مانع نہیں، (۱) ابوعبیدہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے عین یوم جمعہ کو اپنے بعض اسفار کئے اور جمعہ کا انتظار نہیں کیا، (۲) ابن شہاب زہریؒ جیسے بلند پایہ محدث بھی ناقل ہیں کہ حضور اکرم ﷺ جمعہ کے دن نماز سے پہلے ہی سفر پر تشریف لے گئے، (۳) اس لئے فقہاء احناف کی رائے زیادہ صحیح نظر آتی ہے کہ ان آثار کی بناء پر جمعہ کا وقت شروع ہونے سے پہلے سفر بلا کراہت جائز ہو، اور مذکورہ حدیث کی بناء پر جمعہ کا وقت شروع ہونے کے بعد سفر مکروہ سمجھا جائے۔

مقبولیت کی گھڑی

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جمعہ کے دن ایک ایسی ساعت ہے کہ کوئی مسلمان بندہ اس وقت مصروف عبادت ہو اور اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا طلب گار ہو، تو اللہ تعالیٰ ضرور اس کی دعا قبول کرے گا۔ (۴)

تاہم یہ کون سی ساعت ہے، اس کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں ۴۵ اقوال ہیں، جو سیوطیؒ نے ''تنویر الحوالک'' میں نقل کئے ہیں، (۵) علامہ ابن جوزیؒ نے اس اختلاف کو سمیٹنے کی کوشش کی ہے، ان کا بیان ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ ساعت مستجابہ باقی ہیں، یا اٹھالی گئیں؟ پھر اگر باقی ہے تو اس کا ایک وقت متعین ہے یا غیر متعین؟ جو لوگ اس کے وقت کو غیر متعین کہتے ہیں، پھر ان میں اختلاف ہے کہ یہ ساعت مختلف ایام جمعہ میں الگ الگ اوقات میں واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ جو لوگ اس ساعت مستجابہ کو باقی قرار دیتے ہیں اور اس کا ایک وقت متعین مانتے ہیں، خود ان میں اختلاف ہے اور گیارہ اقوال اس بارے میں نقل کئے گئے ہیں۔

۱- طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک اور نماز عصر کے بعد سے غروب آفتاب تک، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔
۲- زوال کا وقت، یہ رائے حسن بصریؒ اور ابوالعالیہ کی ہے۔
۳- جب موذن نماز جمعہ کی اذان دے، یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔
۴- جب امام منبر پر خطبہ کے لئے بیٹھے، تا آنکہ خطبہ سے فارغ ہو جائے، یہ بھی حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، اور مسلم کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں امام کے منبر پر بیٹھنے سے لے کر نماز سے فراغت تک کے وقت کو ساعت ''مستجابہ'' قرار دیا گیا ہے۔ (۶)
۵- یہ نماز جمعہ کا وقت ہے، یہ رائے ابو بردہؓ کی ہے۔
۶- زوال آفتاب سے آغاز نماز تک، ابوالسوار العدویؒ اس کے قائل ہیں۔

---

(۱) زاد المعاد : ۱/۱۲۹، تاہم روایت ضعیف ہے، اس کی سند میں ابن لہیعہ آئے ہیں جو اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں۔
(۲) مصنف ابن أبی شیبہ ۲/۱۰۵، من رخص فی السفر یوم الجمعة　　(۳) مصنف عبد الرزاق : ۳/۱۵۱
(۴) بخاری : ۱/۱۲۸، باب الساعة التی فی یوم الجمعة، مسلم، ۱/۲۸۱، فصل فی ذکر الساعة إلی آخرہ
(۵) معارف السنن : ۴/۳۰۶　　(۶) مسلم شریف : ۱/۲۸۱

۷- طلوع آفتاب کے بعد ایک بالشت سے دو بالشت اوپر چڑھنے کا درمیانی وقفہ، یہ رائے حضرت ابوذر ﷺ کی ہے۔

۸- عصر تا غروب آفتاب، حضرت ابو ہریرہ ﷺ عطاءؒ اور عبداللہ بن سلام ﷺ سے مروی ہے۔

۹- عصر کے بعد دن کا آخری حصہ، یہ رائے امام احمدؒ اور جمہور صحابہ وتابعین کی ہے۔

۱۰- امام کے نکلنے سے نماز سے فراغت تک، امام نوویؒ اسی کے قائل ہیں۔

۱۱- دن کی تیسری ساعت، حضرت کعب ﷺ سے منقول ہے۔(۱)

تاہم ان اقوال میں دو ایسے ہیں کہ جن کی پشت پر بعض احادیث موجود ہیں، اول نماز عصر سے غروب آفتاب تک جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی رائے ہے، اس سلسلے میں حضرت جابر ﷺ حضرت ابو ہریرہ ﷺ اور ابوسعید خدری ﷺ کی صریح روایت موجود ہے، دوسرے وہ قول کہ منبر پر بیٹھنے سے نماز سے فراغت تک کا وقت ساعت مستجابہ ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، مسلم کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمعہ

ایک ہی شہر یا قصبہ میں ایک سے زیادہ مقام پر نماز جمعہ ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، اُصولی طور پر امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ ضرورتاً ایک سے زیادہ مسجدوں میں نماز جمعہ ادا کی جاسکتی ہے، ورنہ صرف ایک ہی مسجد میں جمعہ ادا کی جائے، اگر کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک سے زیادہ مقامات پر جمعہ کی نماز پڑھی جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں جس مسجد میں پہلے نماز ادا کی گئی ان کی نماز ادا ہوجائے گی، جہاں بعد میں نماز پڑھی گئی وہاں جمعہ درست نہ ہوگا، اور اگر ہر جگہ ایک ہی وقت میں نماز شروع ہوئی تو سبھوں کی نماز باطل ہو جائے گی، قریب قریب یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، مالکیہ کا خیال ہے کہ جس مسجد میں پہلے جمعہ پڑھانے کا سلسلہ شروع ہوا تھا اس مسجد کے مصلیوں کی نماز درست ہوجائے گی، دوسروں کی نہیں،(۲) حنفیہ کی رائے اس سلسلہ میں مضطرب ہے، مشہور رائے جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ ایک سے زیادہ مواقع پر بھی نماز ادا کی جاسکتی ہے، کیونکہ کتاب وسنت میں ایسی کوئی تحدید نہیں، یہی رائے امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کی ہے،(۳) چنانچہ عام طور پر ایک سے زیادہ جمعہ کے جائز ہونے میں کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے، کاسانی نے نقل کیا ہے کہ ایک سے زائد جگہ جمعہ کے قائم ہونے کا مطلب زیادہ سے زیادہ دو جگہ جمعہ کا ہونا ہے، دو سے زیادہ مقام پر جمعہ کا قائم کرنا درست نہیں،(۴) جب کہ امام طحاویؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ شہر میں ایک سے زیادہ جگہوں پر جمعہ قائم نہ کیا جائے، سوائے اس کے کہ ضرورت دامن گیر ہو۔(۵)

---

(۱) زاد المعاد : ۱/۱۲۹

(۲) الفقه على المذاهب : ۱/۳۸۵-۳۸۶، تعدد المساجد التي تقام فيها الجمعة

(۳) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۳۲۷ (۴) بدائع : ۱/۱۶۱

(۵) رحمة الأمة : ۷۳

بعض فقہاء نے جہاں ایک سے زیادہ جمعہ ہوتا ہو، وہاں جمعہ کے بعد از راہِ احتیاط چار رکعت پڑھنے کو بھی کہا ہے، مشہور حنفی فقیہ حلبیؒ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن مراقی الفلاح میں لکھا ہے کہ یہ چار رکعت احتیاطاً نہ پڑھی جائیں، اول تو اس لئے کہ قوی دلیل پر عمل کرنے کا نام احتیاط ہے اور تعدد جمعہ کا جائز ہونا دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، دوسرے اس سے عوام میں غلط فہمی پیدا ہوگی، وہ یا تو جمعہ کو فرض ہی نہ سمجھیں گے، یا سمجھیں گے کہ یہ دونوں نمازیں بیک وقت فرض ہیں، فرماتے ہیں کہ اس لئے اس احتیاطی ظہر کی اجازت صرف خواص ہی کو دی جائے گی اور وہ بھی اس طور پر کہ وہ اس نماز کو اپنے گھر پر ادا کریں، **و لا يفتى بالأربع الا للخواص ويكون فعله إياها في منازلهم** . (۱)

جمعہ سے پہلے اور بعد کی سنتیں

نماز جمعہ سے پہلے اور بعد سنتیں ہیں، البتہ مالکیہ کے یہاں رکعت متعین نہیں ہے، احناف وحنابلہ کے یہاں جمعہ سے پہلے چار رکعتیں ہیں اور شوافع کے نزدیک دو رکعت، گو ان کے یہاں بھی اکمل طریقہ چار رکعت ہی کا ہے، ابن ماجہ کی روایت جمعہ سے پہلے چار رکعت کے بارے میں صریح ہے، جو ضعیف ہے، لیکن صحابہ ﷺ کے آثار کثرت سے اس کی تائید میں مروی ہیں، جمعہ کے بعد امام ابوحنیفہؒ وشوافع کے نزدیک چار رکعت ہے اور صاحبین کے نزدیک چھ، (۲) چونکہ صاحبین کے قول میں زیادہ احتیاط بھی ہے اور تمام حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، (۳) پھر قاضی ابو یوسفؒ اور طحاویؒ کے نزدیک پہلے چار اور بعد کو دو رکعتیں پڑھی جائیں (۴) اور حضرت علی ﷺ اور ابن عمر ﷺ کے معمول سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دو رکعتیں ادا کی جائیں، پھر چار، چنانچہ آثار صحابہ ﷺ کی تائید کی وجہ سے حضرت علامہ کشمیریؒ کا رجحان اسی طرف ہے۔ (۵)

جمعہ سے متعلق چند ضروری احکام

جس جگہ جمعہ ہوتا ہو وہاں جماعت کے ساتھ نماز ظہر کی ادائیگی مکروہ ہے، گو جماعت میں شرکت کرنے والے معذور ہی کیوں نہ ہوں، جن پر جمعہ واجب نہ ہوتا ہو، البتہ جہاں جمعہ نہ ہوا کرتا ہو، وہاں با جماعت اذان واقامت کے ساتھ ظہر ادا کرنے میں مضائقہ نہیں، (۶) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے قعدہ اخیرہ میں بھی امام کو پالے، بلکہ سجدۂ سہو کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے شریک جماعت ہو جائے تب بھی وہ جمعہ کو پالینے والا متصور ہوگا، اور دو رکعت نماز جمعہ ادا کرے گا، (۷) قرآن مجید میں اذان جمعہ کے بعد خرید وفروخت کی یہ ممانعت کس وقت سے ہے؟ مشہور مفسر مسروقؒ، ضحاکؒ اور مسلم بن یسارؒ کی رائے ہے کہ زوال آفتاب کے ساتھ ہی خرید وفروخت ختم کر دی جائے، امام مجاہدؒ، ابن شہاب زہریؒ اور اکثر

---

(۱) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۷-۲۸

(۲) ملخص: معارف السنن: ۳۱۱/۴، باب فی الصلوۃ قبل الجمعۃ وبعدها

(۳) کبیری : ۳۸۹ ، فصل فی النوافل

(۴) شرح معانی الآثار : ۱۶۶/۱، باب التطوع ، بعدالجمعة کیف هو؟

(۵) معارف السنن : ۳۱۱/۴

(۶) بدائع : ۲۷۰/۱

(۷) بدائع ۲۶۷/۱

اہل علم قرآن پاک کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے اذان کے وقت سے خرید وفروخت کو ممنوع کہتے ہیں،(۱) اور زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہ ممانعت اذان ثانی کے وقت سے ہوگی، جو امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دی جاتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہی اذان مروج تھی، پس ضرور ہے کہ قرآن کا مصداق بھی یہی اذان ہو، کاسانیؒ کا بیان ہے:

وكذا يكره البيع والشراء يوم الجمعة إذا صعد الإمام المنبر وأذن المؤذن بين يديه . (۲)

تاہم اگر اس وقت خرید وفروخت کر ہی لی جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک خرید وفروخت کا معاملہ منعقد ہو جائے گا، کیونکہ یہاں خرید وفروخت کی ممانعت خارجی سبب کی بنیاد پر ہے،(۳) مالکیہ کی رائے اس سلسلے میں مضطرب ہے، تاہم فقہ مالکی کے مشہور عالم ابن قاسمؒ کی بھی یہی رائے ہے۔(۴)

یوم جمعہ کی چند خصوصیات

علامہ ابن قیمؒ نے یوم جمعہ کے سلسلے میں وہ خصوصیات جمع کی ہیں، جو بمقابلہ اور دنوں کے اس دن کے بارے میں احادیث سے ثابت ہیں، یہ کل ۲۰، ہیں، جن میں بعض کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، بقیہ کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

۱- آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جمعہ کی نماز فجر میں ''الٓم تنزیل'' اور ''هل أتىٰ على الأنسان'' کی تلاوت فرماتے۔

۲- جمعہ کے دن و رات میں رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ وسلام خاص طور پر مستحب ہے۔(۵)

۳- جمعہ کا اجتماع ''عرفہ'' کے بعد سب سے زیادہ اہم اور مؤکد ہے۔

۴- اس دن بمقابلہ اور دنوں کے مسواک کا زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔

۵- نماز جمعہ کے لئے مسجد میں جلد آ جانا بہتر ہے۔

۶- امام کے نکلنے تک نماز، ذکر، تلاوت میں مشغول رہنا مستحب ہے۔

۷- خطبۂ جمعہ کا سننا اور خاموش رہنا واجب ہے۔

۸- اس دن سورہ کہف پڑھنا بہتر ہے۔

امام شافعیؒ اور ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس دن زوال آفتاب کے وقت نماز مکروہ نہیں۔(۶)

۹- نماز جمعہ میں سورہ ''جمعہ'' اور سورۂ ''منافقین'' یا سبح اسم ربک الأعلى'' اور سورۂ ''غاشیہ'' پڑھنے کا معمول نبوی ﷺ تھا۔

۱۰- یوم جمعہ ہفتہ کی عید ہے اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ سے بڑھ کر ہے۔

۱۱- مسجد میں خوشبو کی دھونی دینا مستحب ہے، حضرت عمرؓ اس کا حکم فرمایا کرتے تھے۔

۱۲- جمعہ کے لئے جانے میں ہر قدم پر ایک سال کے روزے اور نماز کا ثواب ہے۔

---

(۱) أحكام القرآن ''مولانا ادریس کاندھلویؒ'': ۶۳/۵

(۲) بدائع: ۲۷۰/۱

(۳) أحكام القرآن ''مولانا ادریس کاندھلویؒ'': ۶۳/۵

(۴) أحكام القرآن في تفسير سورة الجمعه (ابن عربی)

(۵) البتہ ہمارے زمانہ میں جمعہ کے بعد صلوٰۃ وسلام کی جو صورت بعض علاقوں میں مروج ہے وہ بدعت ہے۔

(۶) عام فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے

۱۳- جمعہ کے دن خصوصیت سے گناہ معاف کئے جاتے ہیں۔
۱۴- جہنم ہرروز دہکائی جاتی ہے سوائے جمعہ کے دن کے۔(۱)

جن

''جن'' کے اصل معنی پوشیدہ اور چھپے ہوئے کے ہیں، جن سے مراد وہ مخلوق ہے جو انسان کے حیطۂ نگاہ سے باہر ہے، کتاب وسنت میں ''جن'' سے متعلق بہت کم احکام ملتے ہیں، فقہاء کے یہاں بھی خال خال ایسے احکام کا ذکر ہے، تاہم ان کی مہم جو طبیعت نے اس موضوع کو بھی بالکلیہ چھوڑا نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے محمد بن عبد اللہ شبلی حنفیؒ (۷۱۲-۷۶۹) نے ایک مستقل کتاب ہی '' **آکام المرجان فی احکام الجان** '' خاص اسی موضوع پر تالیف کی ہے، جلال الدین سیوطیؒ نے شاید اسی کی تلخیص اپنی کتاب '' **الأشباہ والنظائر** '' (۴۳۵-۴۴۵) میں ذکر کی ہے اور ابن نجیم مصری نے بھی اپنی '' **الأشباہ والنظائر** '' میں سیوطی کے اس خلاصہ کا نچوڑ معمولی اضافہ وترمیم کے ساتھ (۳۲۶-۳۳۱) نقل کیا ہے، ذیل میں انہی دونوں تحریروں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے چند سطریں قارئین کی نذر کی جارہی ہیں۔

احکام شرعیہ کے مخاطب ہیں

اس پر سبھوں کا اتفاق ہے کہ ''جن'' بھی انسانوں کی طرح احکام شرع کے مخاطب ہیں، (۲) یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اجنہ میں کفار دوزخ میں جائیں گے اور سزا پائیں گے، (۳) ان میں صالحین ثواب اور جنت میں داخلہ اور لذائذ کے حقدار ہوں گے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول ہے کہ محض ان کی مغفرت ہوگی، ثواب نہ ہوگا، ایک اور روایت ہے کہ امام صاحبؒ نے اس معاملہ میں توقف کیا ہے، (۴) معتزلہ کے نزدیک جنوں میں بھی صالحین ثواب کے حقدار ہوں گے، سیوطی کا بیان ہے کہ جمہور کی رائے یہی ہے، (۵) جمہور کی اس رائے کی تائید شریعت کے اُصول عامہ کے علاوہ اس امر سے ہوتی ہے کہ سورۂ رحمٰن میں جن وانس دونوں کو مخاطب کرتے ہوئے نعمت جنت کی یاد دلائی گئی اور اس کا شکر ادا کرنے کو کہا گیا:
ولمن خاف مقام ربه جنتان فبأیّ الاء ربکما تکذبان. (۶)

جنوں میں نبوت

جنوں میں نبوت بخشی گئی ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف رائے ہے، ضحاک اور ابن حزم جنوں میں انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے قائل ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ سے پہلے جو انبیاء علیہم السلام تھے وہ خاص اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے'' **کان النبی یبعث الی قومه خاصة** ''(۷) اس سے معلوم ہوا کہ انسانوں میں آنے والے انبیاء ورسل اپنی انسانی قوم ہی کی طرف مخاطب تھے، نہ کہ جنوں کی طرف، دوسری طرف ارشاد خداوندی ہے کہ کوئی امت نہیں، مگر اس میں خدا کی طرف سے

---

(۱) زاد المعاد : ۱/۱۲۶-۱۳۰ فی هدیه ﷺ فی تعظیم الجمعة
(۲) ابن نجیم : ۳۲۶
(۳) سیوطی : ۴۴۴
(۴) ابن نجیم : ۳۲۶
(۵) سیوطی : ۴۴۵
(۶) الرحمن : ۴۶-۴۷
(۷) مسلم عن جابر : ۱/۱۹۹، کتاب المساجد ومواضع الصلوة

ڈرانے والا، یعنی رسول ضرور آئے ہیں" وإن من امة الا خلا فيها نذير " (فاطر:۲۴) تاہم جمہور کی رائے یہی ہے کہ جنوں میں کسی کو نبوت سے سرفراز نہیں کیا گیا ہے۔(۱) جمہور نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، مگر امام رازیؒ نے اس کو محض ادعاء قرار دیا ہے:

وما رأيت في تقرير هذا القول حجة الا إدعاء الا جماع وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الاختلاف .(۲)

ضحاک اور ابن حزم کے موقف کی اس آیت سے بھی تائید ہوتی ہے:

يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم.(۳)
اے جماعت انس وجن! کیا تمہارے پاس تمہیں میں سے رسول نہیں آئے۔

جنوں سے نکاح

اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ انسان کے لئے "جنی عورتوں" سے نکاح کرنا جائز نہیں، نیز "جنی مردوں" سے انسانی عورتوں کا نکاح بھی درست نہیں، فتاویٰ سراجیہ میں ہے:"لاتجوز المناكحة بين بنی آدم والجن" قرآن مجید میں ایک سے زیادہ مقامات پر رشتۂ ازدواج کو انسان کا باہمی عمل قرار دیا گیا ہے، سورۂ نحل میں ہے: والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا، (نحل:۷۲) اور سورۂ روم میں ہے: ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا، (روم:۲۱) بعض فقہاء نے بتقاضائے حالات ومصالح جن وانس کے درمیان نکاح سے منع کیا ہے، چنانچہ کچھ اہل یمن نے امام مالکؒ سے استفسار کیا کہ ایک "جن مرد" مجھے نکاح کا پیغام دے رہا ہے، اور وہ اس رشتہ کو حلال باور کرتا ہے، تو حضرت امام نے فرمایا کہ میں دینی اعتبار سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں کہ کسی عورت کو حاملہ پایا جائے اور اس سے دریافت کیا جائے کہ تمہارا شوہر کون ہے؟ تو وہ کہے "جن"! اس طرح بڑا فساد پیدا ہوجائے گا۔(۴)

قاضی خاں نے لکھا ہے کہ، کوئی عورت کہے کہ جن نے اس سے وطی کی ہے اور اس نے وطی کی سی لذت پائی ہے، تو باوجود اس کے، اگر عورت کو انزال نہ ہوا، تو غسل واجب نہ ہوگا۔(۵) یہی رائے حنابلہ اور سیوطی کے بیان کے مطابق شوافع کی بھی ہے، کہ غسل کا وجوب مجرد لذت کی وجہ سے نہیں ہوتا، جب تک کہ دخول اور انزال بھی نہ پایا جائے، پس "جن" کے وطی کی حیثیت "خواب بلا انزال" کی ہے، جو موجب غسل نہیں۔(۶)

جنوں کے ساتھ نماز

صاحب "آكام المرجان" نے نقل کیا ہے کہ جنوں کو ساتھ ملا کر نماز کی جماعت کا قیام درست ہوگا اور اس سے

(۱) سیوطی : ۲۲۴
(۲) تفسیر کبیر فی تفسیر سورۃ الانعام، آیت نمبر: ۱۳۰
(۳) انعام : ۱۳
(۴) دیکھئے: ملخصا از: سیوطی ۲/۲۲۴، ابن نجیم : ۳۲۷/۸
(۵) ابن نجیم : ۳۲۸
(۶) سیوطی : ۲۳۸

استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے مطابق آپ ﷺ نے دوجنوں کے ساتھ جماعت فرمائی، نیز ابوالبقاء حنبلی سے منقول ہے کہ جن کی اقتداء میں بھی نماز کی ادائیگی درست ہے کہ وہ بھی شریعت محمدی کے مکلف ہیں، بظاہر یہی رائے شوافع کی بھی ہونی چاہئے، اس لئے کہ سبکی نے ملائکہ کے ساتھ جماعت کو درست قرار دیا ہے۔(۱)

جنوں کے چند خاص احکام

بحیثیت خدا کی مخلوق و مسلمان، جنوں کے حقوق بھی انسان کی طرح ہیں، چنانچہ صحاح کی روایت میں موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا کہ یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے، **فانه زاد اخوانكم من الجن** (۲) اسی طرح کسی جن کو ناحق قتل کرنا جائز نہیں، چونکہ اجنہ اکثر سفید سانپ کی صورت میں آیا کرتے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے ان کے قتل کرنے سے منع فرمایا: ''**وایا کم والحیة البیضاء فانها من الجن**'' بہتر ہے کہ پہلے اس سے چلے جانے کو کہا جائے، اورحدیث میں اس کے لئے یہ تعبیر منقول ہے: **نسالک بعهد نوح وسلیمان بن داؤد أن لاتؤذینا**'' لیکن یہ حکم محض استحبابی ہے، ورنہ امام طحاویؒ نے بلاقید ہر طرح کے سانپ کو مارڈالنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے جنوں سے یہ عہد لیا تھا کہ وہ آپ ﷺ کے اُمتیوں کے گھر میں داخل نہ ہوں گے اور نہ اپنے کو ظاہر کریں گے،(۳) جنوں کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ ارشادِ نبوی ﷺ کے بموجب ان کا ذبیحہ حلال نہیں، (۴) بحث اس پر بھی کی گئی ہے کہ جنوں کی روایت قابل قبول ہے یا نہیں؟ اور صحیح یہی ہے کہ قابل قبول نہیں، کہ روایت کے قبول کئے جانے کے لئے راوی کی ثقاہت کا جاننا اور ثقاہت واعتبار کی تحقیق کے لئے اس کا متعارف ہونا ضروری ہے، اور اجنہ جو انسان کے لئے نادیدنی ہیں ان کے بارے میں اس کی تحقیق ممکن نہیں، **وأما روایة الإنس عنهم فالظاهر منعها لعدم حصول الثقة بعد التهم**.(۵)

جنابت

اصل معنی دور ہونے کے ہیں، (۶) قرآن مجید میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے ''**واجنبنی وبَنِیَّ ان نعبد الاصنام**'' (ابراہیم:۳۴) (خداندا! مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے بچا) ''جب'' کے معنی اس طرح چلنے کے ہیں کہ تخلیقی طور پر اس کے دونوں پاؤں دور دور رہیں (۷) شریعت کی اصطلاح میں جماع یا انزال کی وجہ سے غسل واجب ہونے کے ہیں، جس پر

(۱) ملخصاً از: سیوطی:۴۳، ابن نجیم:۳۲۸
(۲) ابن نجیم: ۳۲۹
(۳) حوالہ سابق
(۴) سیوطی: ۴۴۲
(۵) حوالہ سابق
(۶) تاج العروس: ۱/۱۹۱، صاحب ہدایہ نے وجوب غسل کے لئے انزال کے ساتھ شہوت کی شرط کو ثابت کرنے کے لئے لکھا ہے کہ لغت میں جنابت شہوت کے ساتھ خروج منی کو کہتے ہیں، یہ استدلال محل نظر ہے ابن اثیر، مرتضی زبیدی، ابن جوزی، راغب اصفہانی وغیرہ سب ''جنابت'' کے معنی دور ہونے کے نقل کرتے ہیں اور سروجی وغیرہ نے بھی اس کی تغلیط کی ہے، راقم سطور نے جب اس لفظ کی تحقیق کی تو صاحب ہدایہ کا استدلال قابل غور محسوس ہوا، حسن اتفاق کہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا اس پر بے اطمینانی کا اظہار بھی مل گیا، (سعایہ ۱/۱۳۱) اس لئے یہ سطریں لکھنے کی جرأت ہوئی اور ایک ایسے محقق عالم سے توافق رائے پر خوشی بھی ہوئی۔
(۷) مفردات القرآن للاصفہانی: ۱۰۰

غسل واجب ہو اس کو "جنبی" کہتے ہیں، مرد ہو یا عورت اور ایک ہو یا اس سے زیادہ، سب پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، (۱) کیونکہ س حالت میں شخص مذکور حکم شرعی کے مطابق نماز سے دور رہنے پر مامور ہے، (۲) بعض لوگوں نے یہ وجہ بھی بیان کی ہے کہ عام طور پر انسان ناپاکی کی حالت میں خود کو لوگوں سے دور رکھتا ہے۔ (۳)

جنابت کی دو صورتوں کا عام طور پر فقہاء نے ذکر کیا ہے، ایک انزال منی، دوسرے مجامعت۔

انزال کی وجہ سے غسل کا وجوب

انزال کے سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ اسی وقت ناقض غسل ہے، جب کہ اس کا صدور شہوت کے ساتھ ہوا ہو، شوافع کا خیال ہے کہ انزال بلاشہوت، جیسے بوجھ یا زد وکوب کی وجہ سے انزال، کی صورت میں بھی غسل واجب ہوجاتا ہے، (۴) شوافع کے پیش نظر حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ "پانی" پانی کی بنا پر واجب ہوتا ہے "الماء من الماء" (۵) یعنی انزال منی کی وجہ سے غسل واجب ہوگا۔ یہاں شہوت کی کوئی قید نہیں، احناف کی سب سے قوی دلیل مسند احمدؒ کی روایت ہے کہ جب انزال اچھلنے کی کیفیت کے ساتھ ہو (دفق) تب غسل کرو، ورنہ غسل کرنا ضروری نہیں ہے، (۶) جہاں تک "الماء من الماء" والی روایت ہے، تو حضرت ابی بن کعب ﷺ کی صراحت موجود ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، اور حضرت ابن عباس ﷺ کی رائے ہے کہ اس کا تعلق صرف احتلام اور بدخوابی سے ہے۔ (۷)

پھر خود احناف میں بھی اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مادۂ منویہ کے اپنے محل سے خروج وانتقال کے وقت شہوت پائی جائے، تو غسل واجب ہوگا، عضو مخصوص سے مادہ کے خروج کے وقت شہوت کی کیفیت ہو یا نہ ہو، قاضی ابو یوسفؒ کے ہاں اس وقت بھی شہوت کا پایا جانا ضروری ہے، جب ہی غسل واجب ہوگا، ورنہ نہیں، اس اختلاف کا اثر بنیادی طور پر دو صورتوں میں ہوگا، ایک اس صورت میں جبکہ مادہ اپنی جگہ سے چلے اور جسم سے خروج سے پہلے ہی ہاتھ وغیرہ سے دبا کر ایسی صورت اختیار کی جائے کہ نکلنے نہ پائے، یہاں تک کہ ہیجانی کیفیت میں سکون پیدا ہوجائے، اب یہ رکا ہوا مادہ باہر آئے، ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک غسل واجب ہوجائے گا، امام ابو یوسفؒ کے ہاں واجب نہ ہوگا۔ دوسرے اس صورت میں کہ کوئی شخص ہمبستر ہوا اور فراغت کے بعد پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرلے پھر پیشاب کرے اور اس کیفیت میں جو شہوت وہیجان سے یکسر خالی ہے، مادۂ منویہ کا کچھ رکا ہوا حصہ نکل آئے، امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک غسل واجب ہوجائے گا امام ابو یوسفؒ کے ہاں واجب نہ ہوگا، یہاں یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں زیادہ

---

(۱) نہایہ : ۳۰۲/۱
(۲) مفردات القرآن للاصفهانی ص : ۱۰۰
(۳) نہایہ : ۳۰۲/۱
(۴) تاتار خانیہ : ۱۵۵/۱، یہی رائے حناف میں عیسیٰ بن ابان کی ہے
(۵) مسلم : ۱۵۵/۱
(۶) اذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم یکن خاذ فاً فلا تغتسل ، سعایہ : ۳۱۱/۲۱ (۷) ترمذی : ۳۱/۱، باب ماجاء ان الماء من الماء

احتیاط ہے۔(۱)

جماع کی وجہ سے غسل کا وجوب

غسل واجب ہونے کا دوسرا سبب زندہ انسان سے فطری یا غیر فطری طریق پر مباشرت ہے، بشرطیکہ مردانہ عضو کا مقدار حشفہ (سپاری) چھپ جائے، انزال ہو یا نہ ہو، فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کے لئے مختلف تعبیرات ملتی ہیں، تاہم یہ تعبیر زیادہ صحیح ہے، زندہ انسان کے بجائے اگر کوئی بد بخت مردہ سے مباشرت کرے تو غسل واجب نہ ہوگا، اسی طرح انسان کے بجائے حیوان کے ساتھ جذبہ شہوانی کی تکمیل کرے تو بھی غسل واجب نہ ہوگا، جب تک کہ انزال نہ ہو جائے، ایسی نابالغہ لڑکی جو قابل جماع نہ ہو، یا کنواری کہ باجود جماع کے اس کا پردہ عصمت محفوظ ہو، وغیرہ سے جماع کی صورت میں بھی غسل واجب نہ ہوگا، جب تک انزال نہ ہو جائے،(۲) غسل انسان کے جماع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اگر کوئی عورت ہمبستری کی لذت کا احساس کرے اور کہے کہ ''جن'' ہم سے ہم آغوش ہوتا ہے، تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا،(۳) غسل واجب ہونے کے لئے جماع کافی ہے، انزال ضروری نہیں، اس پر صریح حدیث موجود ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد کا محل ختنہ عورت کے محل ختنہ سے گذر جائے تو غسل واجب ہوگیا،(۴) چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے،(۵) ہاں یہ ضرور ہے کہ آغاز اسلام میں محض جماع کی وجہ سے غسل کا حکم نہ تھا، جب تک کہ انزال بھی نہ ہو جائے، لیکن بعد کو یہ حکم منسوخ ہوگیا، اور غسل واجب ہونے کے لئے جماع کی شرط باقی نہ رہی، حدیث کی کتابوں میں اس سلسلہ میں ایک صریح روایت خود صاحب واقعہ حضرت رافع بن خدیج ﷺ سے بھی منقول ہے، جن کو آپ ﷺ نے ابتداء میں فرمایا تھا کہ غسل کی حاجت نہیں، لیکن پھر بعد کو غسل کا حکم دیا۔(۶)

ٹسٹ ٹیوب کی صورت میں غسل کا وجوب

''ٹسٹ ٹیوب'' کے ذریعہ آبیدگی یا اسی طرح کی بعض اور صورتیں، جن میں مصنوعی ذرائع سے مرد کا مادۂ منویہ عورت کے رحم تک پہونچایا جاتا ہے، سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں عورت پر غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ فقہاء اسلام کی دقت نظر اور رسائی ذہن کی داد دیجئے کہ ان کے یہاں بعض ایسی نظیریں موجود ہیں جن سے اس پر روشنی پڑتی ہے، لکھتے ہیں کہ اگر کسی عورت سے شرمگاہ سے باہر وطی کی جائے اور کسی طور مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک جا پہونچے تو اگر استقرار حمل ہو جائے تو غسل واجب ہوگا اور اس وقت سے جس وقت کہ مادہ جسم کے اندر داخل ہو، اس پورے عرصہ کی نمازیں اسے لوٹانی ہوں گی، اور حمل قرار نہ پایا تو غسل واجب نہ ہوگا، کہ عورت کی طرف سے انزال ہوا اور نہ مردانہ عضو کا دخول(۷)، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے یہاں جس

(۱) تاتار خانیہ : ۱/۱۵۶

(۲) تاتار خانیہ : ۱۵۳، ہندیہ : ۱/۱۵

(۳) ہندیہ : ۱/۱۵

(۴) ترمذی : ۱/۳۰، باب ماجاء اذا التقی الختانان

(۵) رحمۃ الامۃ : ۲۰

(۶) مجمع الزوائد : ۱/۲۶۶، باب فی قولہ الماء من الماء

(۷) تاتارخانیہ ۱/۱۵۴

رائے کا اظہار کیا ہے اس میں خاصی دشواری اور تنگی ہے، عورت کو استقرار حمل کا یقینی علم حاصل ہونے میں ایک ماہ سے زیادہ کا عرصہ درکار ہے، اب غور کیجئے کہ ایک طرف تو شریعت حیض کے تین تا دس دن اور نفاس کے چالیس دنوں کی نمازوں کی قضاء کو ایک مشقت سمجھ کر معاف کرتی ہے اور دوسری طرف یہاں اس پر ایک ماہ سے زیادہ کی قضاء کا بوجھ رکھا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ جدید تحقیق کے مطابق عورت کو انزال ہوتا ہی نہیں ہے، اور نہ استقرار حمل کے لئے اس کی کوئی ضرورت ہے، بلکہ عورت کا رحم ایک خاص مدت میں آبیدگی کے متحمل بیضہ کو تیار کر کے رحم سے باہر بھیجتا ہے، اگر مرد کے مادہ کا جرثومہ تولید کسی طور اس کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو حمل قرار پاجاتا ہے، غسل کا وجوب دراصل تلذذ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ وہ شہوت کے ساتھ انزال کی صورت میں ہو، یا جماع کی صورت میں، یہی وجہ ہے کہ بلا شہوت انزال کو احناف موجب غسل نہیں کہتے، اور شاید اسی کو ایک ضعیف روایت میں اس طرح بیان کیا گیا کہ ''جنابت ایک ایک بال کے نیچے ہوتی ہے'' ''**الجنابة تحت کل شعرة**''، (۱) یعنی جنابت سے ہونے والی لذت انگیز کیفیت اس قدر وسیع الاثر ہوتی ہے کہ جسم کا ایک ایک حصہ اس سے لطف اندوز ہوتا ہے، پس ٹسٹ ٹیوب اور اس طرح کی دوسری صورتوں میں جہاں مصنوعی طور پر مردانہ مادۂ تولید عورت کے رحم میں پہونچایا جائے غسل واجب نہ ہوگا، ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

فقہاء کا اختلاف

ہر چند کہ جنابت سے متعلق جو احکام ذکر کئے گئے ہیں، ان میں بنیادی باتوں میں فقہاء کے درمیان اتفاق ہے، تاہم بعض جزئیات میں اختلاف بھی ہے، جیسا کہ ذکر ہوا، حضرت امام شافعیؒ کے یہاں غسل اس وقت بھی واجب ہوگا، جب کہ انزال بغیر شہوت کے ہوا ہو، احناف کے یہاں شہوت کی شرط ہے، یہی شرط مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ہے، اور حنابلہ کا مسلک قاضی ابو یوسفؒ سے قریب ہے، (۲) احناف کے ہاں کوئی بدبخت مردہ اور جانور سے بدفعلی کرے اور انزال نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں غسل واجب ہے۔ (۳)

جنابت سے متعلق احکام

اب ہم ان احکام کی طرف آتے ہیں، جو جنابت سے متعلق ہیں:

۱- حالت جنابت میں نماز پڑھنا جائز نہیں اور نہ سجدۂ تلاوت جائز ہے، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: ''**إن کنتم جنبا فاطھروا**''۔ (المائدہ:۶)

۲- بیت اللہ شریف کا طواف درست نہیں، کیونکہ اس کے لئے مسجد حرام میں داخل ہونا ناگزیر ہے اور حالت جنابت میں مسجد میں داخلہ جائز نہیں، اگر مسجد حرام کی دیوار ہٹادی اور بالفرض مسجد کے باہر سے جنابت کی حالت میں طواف

---

(۱) ترمذی: ۲۹/۱، باب ماجاء ان تحت کل شعرۃ جنابة، اس کے رواۃ میں ایک حارث ابن وجیہ ہیں، جن کو امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی: ۲۹/۱-۲۹، باب مایوجب الغسل

(۳) رحمة الامة ص: ۲/المغنی: ۱۲۹/۱

کیا جائے پھر بھی جائز نہیں۔(۱)

۳- قرآن مجید کا چھونا جائز نہیں، کیونکہ ارشاد نبوی ہے کہ قرآن مجید کو پاک شخص ہی چھوئے" **لایمس القرآن إلا طاهر** .(۲) اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسے غلاف کے ساتھ چھو سکتا ہے جو اس کے ساتھ پیوست نہ ہو، قرآن مجید کی سطروں کے درمیان کے خالی حصوں کو بھی مس کرنا ممنوع ہے، نہ قرآن مجید یا ایسی تحریر کا لکھنا جائز ہے، جس میں قرآن مجید کی مکمل یا نامکمل آیت ہو، سکوں پر آیت نوشتہ ہو تو اسے بھی نہ چھوئے۔(۳)

۴- قرآن مجید کی تلاوت جائز نہیں، اُصولی طور پر اس پر اتفاق ہے، تفصیل میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک لفظ بھی نہیں پڑھ سکتا۔(۴) امام مالکؒ کے یہاں ایک دو آیت پڑھ سکتا ہے، (۵) بلکہ مالکیہ کی وضاحت کے مطابق آیت الکرسی، معوذتین اور سورۂ اخلاص وغیرہ پڑھ سکتا ہے، (۶) احناف اور حنابلہ نے راہ اعتدال اختیار کی ہے کہ ایک آیت سے کم حصہ پڑھا جا سکتا ہے، پوری آیت نہیں، (۷) یہی رائے امام طحاوی وغیرہ کی ہے، بعض احناف مثلاً کرخی وغیرہ پوری آیت اور اس کے بعض حصوں میں کوئی فرق نہیں کرتے اور دونوں کو ناجائز کہتے ہیں، (۸) ہاں اگر تلاوت مقصود نہ ہو، دعا یا ذکر مقصود ہو، جیسے بسم اللہ یا الحمد للہ وغیرہ تو مضائقہ نہیں۔(۹)

۵- مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، نہ بیٹھنے اور رہنے کے لئے اور نہ محض عبور کرنے کی غرض سے(۱۰) پس ظاہر ہے کہ اس حالت میں اعتکاف بھی جائز نہ ہوگا، اگر کسی خوف و اندیشہ یا عذر کی وجہ سے حالت جنابت میں مسجد میں رہنے پر مجبور ہو جائے تو تیمم کر لے، تا کہ احترام مسجد باقی رہے، (۱۱) مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جنابت کی حالت میں محض عبور کر لینا جائز ہے (۱۲) بلکہ جنبی وضوء کر لے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کا مسجد میں ٹھہرنا اور رہنا بھی درست ہوگا۔(۱۳)

۶- جماع کے بعد اور سونے سے پہلے وضوء کر لینا مستحب ہے واجب نہیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جنابت کے بعد سوتے اور پانی کو چھوتے تک نہیں، (۱۴) لیکن شرمگاہ کو دھو کر وضوء کر کے سونا مستحب ہے کہ آپ ﷺ

---

(۱) هندیه : ۳۸/۱، مع الخانیه
(۲) روایت گو ضعیف ہے، دیکھئے: نصب الرایه ۱/۱۹۶-۱۹۹، لیکن فقہاء کی تلقی کی وجہ سے قابل قبول
(۳) هندیه : ۳۹/۱
(۴) المغنی : ۹۷/۱
(۵) رحمة الامة : ۲۱
(۶) الفقه الاسلامی و أدلته : ۳۸۵/۱
(۷) المغنی : ۹۷/۱
(۸) تاتارخانیه : ۳۳۳/۱، نوع آخر فی الأحکام التی تتعلق بالحیض
(۹) هندیه : ۳۹/۱، مع الخانیه
(۱۰) نهایه : ۳۸/۱
(۱۱) تاتارخانیه : ۳۳۳/۱
(۱۲) المغنی : ۹۷/۱
(۱۳) حوالۂ سابق : ۹۸
(۱۴) ترمذی ، باب فی الجنب ینام قبل أن یغتسل

نے حضرت عمرؓ کو اس کی ہدایت فرمائی ہے۔(۱)
(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: حیض، غسل، مسجد، مصحف)

جِنازہ

یہ لفظ اصل میں ''ج'' کے زیر کے ساتھ ''جِنازہ'' ہے، جس کا اطلاق تخت پر رکھے ہوئے مردہ پر ہوتا ہے، ''المیت علی السریر'' البتہ ''ج'' کے زبر کے ساتھ ''جَنازہ'' اس قدر مشہور ہوگیا ہے کہ اب اس کو غلط اور غیر فصیح کہنا مشکل ہے۔(۲)

موت کے قریب آدمی کے جو احکام ہیں، وہ لفظ ''احتضار'' کے تحت ذکر کئے جا چکے ہیں، دفن وکفن کے احکام خود ان الفاظ کے تحت ذکر کئے جائیں گے، یہاں مردہ کو غسل دینے اور اٹھانے کے آداب، نیز نماز جنازہ سے متعلق احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

غسل

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردہ کو غسل دینا فرض کفایہ ہے اور زندہ آدمیوں پر اس کا یہ حق ہے، چنانچہ کچھ لوگ غسل دیں تو سبھوں کی طرف سے ذمہ داری ادا ہو جائیگی۔(۳) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غسل کے وقت جسم کے سابقہ کپڑے اتار دئے جائیں گے، البتہ مقام ستر کسی کپڑے سے ڈھانک دیا جائے گا، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں کپڑا اپہنی ہوئی حالت میں غسل دینا بہتر ہے۔(۴)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں استنجاء کرانا بھی بہتر ہے، چونکہ عضو مخصوص کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ تدبیر اختیار کی جائے گی، ایک تر کپڑا ہاتھ میں لپیٹ کر ان اعضاء کو پونچھ دیا جائے گا،(۵) مستحب ہے کہ غسل دلانے والا مردہ کو وضو کرائے، دانت کا مسواک کرے، ناک کے نتھنوں میں انگلیاں داخل کرے اور دھوئے، یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں بعض علماء نے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے استحباب کے قائل نہ تھے،(۶) لیکن احناف کی طرف یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی، فقہائے احناف نے بھی اس کا مستحب ہونا نقل کیا ہے، اور اس کی تدبیر یہ لکھی ہے کہ غسل دینے والا اپنی انگلی پر ایک باریک کپڑا لپیٹ لے اس کو منہ میں داخل کرے، اسی سے اس کے دانت اور ہونٹوں کو پونچھے اور ناک کے نتھنوں کو صاف کرے۔(۷)

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بہرصورت گرم پانی سے غسل دینا افضل ہے، ائمۂ ثلاثہ کے یہاں ٹھنڈے پانی سے، البتہ اگر میل زیادہ ہو تو ان کے یہاں بھی گرم پانی ہی سے غسل دینا بہتر ہے،(۸) ایک بار غسل دینا واجب ہے، اس کے بعد تکرار مسنون ہے اور بہتر ہے کہ طاق عدد میں ہو، نیز یہ کہ پانی میں بیری کا پتہ ڈالا جائے، اگر ایک سے زیادہ بار غسل دیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ

---

(۱) بخاری: ۴۳/۱، باب الجنب یتوضاء ثم ینام
(۲) مختار الصحاح: ۱۱۳
(۳) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، کتاب الجنائز: ۸۴
(۴) حوالہ سابق
(۵) الفتاویٰ الهندیه: ۸۱/۱، الفصل الثانی فی الغسل
(۶) رحمه الامة و المیزان الکبریٰ للشعرانی ۲۴۰/۱، کتاب الجنائز
(۷) الفتاویٰ الهندیه: ۸۱/۱
(۸) المیزان الکبریٰ: ۲۳۹/۱

اور امام احمدؒ کے یہاں ہر بار بیری ڈالا ہوا پانی بہتر ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف پہلی بار۔(۱)

نظافت کے لئے صابن بھی استعمال کیا جا سکتا ہے،(۲) بغل کے بال اکھاڑنا، موئے زیر ناف مونڈنا، مونچھیں تراشنا امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مکروہ ہے اور امام احمدؒ کے یہاں جائز ہے، امام شافعیؒ کا پہلا قول کراہت کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، قول جدید جواز کا ہے،(۳) اس پر بھی سبھوں کا اتفاق ہے کہ بیوی شوہر کو غسل دے سکتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ صورت بھی درست ہے،(۴) اگر ختنہ کے بغیر کسی کا انتقال ہو گیا تو موت کے بعد ختنہ کرنا صحیح نہیں۔(۵)

اگر نعش اس قدر پھولی ہو کہ ہاتھ سے دبانا مشکل ہو تو صرف پانی بہانے پر اکتفا کر لیا جائے گا،(۶) اگر حمل ساقط ہو جائے اور ابھی چار ماہ بھی مکمل نہ ہوئے تھے تو نہ غسل دیا جائے گا اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پیدائش کے بعد اگر زندگی کے بعض آثار پائے گئے تو غسل دیا جائے گا، اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، قریب قریب یہی رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔(۷)

مجموعی طور پر فقہاء نے غسل کی تفصیل یوں لکھی ہے کہ جس طرح آسانی ہو میت کو لٹا دے اور عورتِ غلیظہ کا حصہ (بقول صاحب ہدایہ) اور زیادہ محتاط طریقہ کے مطابق ناف سے گھٹنے تک کا حصہ (بقول زیلعی) ڈھک دے، اور جو کپڑا مردہ کے جسم پر تھا اسے نکال دے، پھر ہاتھ میں کپڑا لپیٹ کر اعضاء غلیظہ کو دھوئے پھر وضوء کرائے، چہرہ سے ابتداء کرے، سر کا مسح بھی کرے، کلی نہ کرائے، نہ ناک میں پانی ڈالے، بلکہ کپڑے سے منہ اور ناک صاف کرے، نابالغ ہو تو وضو کی ضرورت نہیں، جنابت یا حیض ونفاس کی حالت میں ناک اور منہ میں پانی ڈالے، پھر جسم پر پانی بہایا جائے، سر وداڑھی کے بال صابن وغیرہ سے صاف کئے جائیں، اس کے بعد بائیں کروٹ پر لٹایا جائے اور دایاں حصہ نیچے تک دھویا جائے، پھر دائیں کروٹ کرے اور بائیں حصہ کو نیچے تک دھویا جائے، اب پیچھے کی طرف سہارا لے کر بٹھایا جائے، پیٹ دبایا جائے، اگر کچھ نجاست نکلے تو دھودی جائے، پھر کپڑے سے پورا جسم پونچھ دیا جائے،(۸) اور وہاں قریبی رشتہ دار نہ ہوں تو اہل ورع وتقویٰ غسل دیں۔(۹)

جنازہ اٹھانے کے آداب

اس پر سبھوں کا اتفاق ہے کہ میت کو اٹھانا اچھا اور نیک کام ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں چوکھٹے تخت پر اٹھانا بہتر ہے، امام شافعیؒ کے یہاں لمبے عمودی تخت پر، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جنازہ کے آگے آگے اور امام

---

(۱) رحمة الأمة: ۸۶

(۲) الفتاویٰ الهندیه: ۸۱/۱

(۳) رحمة الأمة: ۸۶

(۴) المیزان الکبریٰ: ۲۳۹/۱

(۵) رحمة الأمة: ۹۰

(۶) الفتاویٰ الهندیه: ۸۱/۱

(۷) المیزان الکبریٰ: ۲۴۰/۱

(۸) مراقی الفلاح: ۲۷۳-۲۷۲

(۹) حوالۂ سابق

ابوحنیفہؒ کے یہاں پیچھے پیچھے چلنا افضل ہے،(۱) کیوں کہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ جنازہ سے پیچھے چلا جائے، جو آگے چلے وہ شریک جنازہ نہیں، خود آپ ﷺ سے سعد بن معاذؓ کے جنازہ میں پیچھے پیچھے چلنا ثابت ہے۔(۲)

احناف کے یہاں چونکہ تابوت چوکھٹی بہتر ہے، اس لئے چار آدمیوں کا اٹھانا افضل ہے، دو آگے ہوں اور دو پیچھے، چاروں چار کونے پر، شوافع کے یہاں چونکہ عمودی تابوت ہوگی، اس لئے دو آدمی اٹھائیں گے، ایک آگے اور ایک پیچھے، جنازہ لے جانے میں ایک گونہ تیز رفتار ہو، بغیر اس کے کہ دھکا لگے، یہ مکروہ ہے کہ جنازہ سواریوں پر رکھا جائے،(۳) جنازہ لے جانے میں سر کا حصہ آگے کی جانب ہو،(۴) خاموش چلنا بہتر ہے کہ یہ موقع فکر اور اپنی موت و عاقبت کی بابت غور و تدبر کا ہے۔

مسنون طریقہ یہ ہے کہ کم از کم چار آدمی جنازہ کے چاروں ستون تھام کر چلیں، چھوٹا بچہ ہو تو یہی بات کافی ہے کہ آدمی ہاتھ میں اٹھا لے، عورتوں کے لئے جنازہ کے ساتھ چلنا مکروہ ہے، جو لوگ شریک جنازہ نہ ہوں ان کو جنازہ کی وجہ سے اٹھ کر کھڑا نہیں ہونا چاہئے، وہی لوگ کھڑے ہوں جو خود بھی ساتھ چلنے کا ارادہ رکھتے ہوں، یہ امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ہے، امام احمدؒ کے یہاں کھڑا ہو جانا چاہئے، تا آنکہ جنازہ گذر جائے،(۵) متعدد روایات اس سلسلے میں ان کے پاس ہیں، حضرت عامر بن ربیعہؓ، ابو سعید خدریؓ اور جابر بن عبد اللہؓ کی روایت خود بخاری میں ہے، تاہم حضرت علیؓ کی ایک روایت سے اسی کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو گیا تھا، گو وہ نسخ کے سلسلے میں صریح نہیں ہے، اسی لئے امام احمدؒ نے دونوں میں اختیار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کا مسلک اقرب بالحدیث ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے اس کی حکمت انسانی احترام بیان فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علت اب بھی باقی ہے، پھر اس علت کے باقی رہنے کے باوجود نسخ کا حکم سمجھ میں نہیں آتا، دوسرے سہل بن حنیف اور قیس بن سعد اور دوسرے صحابہؓ نے زمانۂ نبوت کے بعد بھی اس پر عمل کیا ہے، جو بظاہر اس کے منسوخ نہ ہونے کو بتاتا ہے۔(۶)

جنازہ کے پیچھے چلنے والوں کو خاموش رہنا چاہئے، بلند آواز سے ذکر کرنا یا قرآن پڑھنا مکروہ ہے، پڑھنا ہی ہو تو دل ہی دل میں پڑھے کہ یہ موقع فکر آخرت اور اپنی موت اور عاقبت کے متعلق غور و تدبر کا ہے، جو لوگ جنازہ کے ساتھ چل رہے ہوں ان کو اس وقت بیٹھنا چاہئے، جب جنازہ نیچے رکھا جا چکا ہو،(۷) رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ کو ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان

---

(۱) رحمۃ الأمۃ : ۹۰

(۲) بدائع الصنائع : ۱/۳۱۰، تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدۃ القاری : ۸/۸۷

(۳) البتہ دور لے جانا ہو جیسا کہ آج کل شہروں میں ہوتا ہے، تو سواریوں کی مدد لینے میں قباحت نظر نہیں آتی کہ یہاں ایک طرح کی حاجت ہے۔

(۴) ملخصاً از : بدائع الصنائع : ۱/۳۰۹-۳۱۰

(۵) دیکھئے : فتح الباری : ۳/۱۷۹، باب من تبع جنازۃ فلا یقعد الخ ، کبیری :۵۵۵، ط ھند

(۶) بخاری باب من قام لجنازۃ یھودی ، تفصیل کے لئے دیکھئے: عینی : ۸/۸-۱۰۷　　(۷) الفتاویٰ الھندیہ :۱/۸۳

کا حق قرار دیا ہے۔(۱)

نماز جنازہ کا حکم

نماز جنازہ بالاتفاق فرض کفایہ ہے، یعنی اگر کسی آبادی کے کچھ لوگوں نے پڑھ لی تو سب ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائیں گے، اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہوں گے (۲) نماز جنازہ صحیح ہونے کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق خود میت سے ہے۔

۱- مسلمان کی نعش ہو، کافر کی نعش پر نماز جنازہ جائز نہیں، حضور اکرم ﷺ کو اس سلسلہ میں خود قرآن مجید میں تنبیہ کی گئی ہے: ولاتصلّ علی احد منهم مات ابداً. (توبہ:۸۴)

غائبانہ نماز جنازہ

۲- جنازہ سامنے ہو، غائب نہ ہو، یہ امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کی رائے ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں غائب پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبش کے اسلام قبول کرنے والے بادشاہ ''اصحمہ نجاشی'' (۳) پر مدینہ میں غائبانہ نماز جنازہ پڑھی ہے، (۴) جو لوگ غائبانہ نماز جنازہ درست قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہی روایت ہے، جو لوگ غائبانہ نماز جنازہ کے قائل نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ نجاشی نے غیر مسلموں کے درمیان ایک غیر اسلامی ملک میں اسلام قبول کیا تھا، اور وہاں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی تھی، اس لئے آپ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی، مگر ظاہر ہے کہ یہ جواب اس وقت درست ہوسکتا ہے کہ کم از کم ایسے شخص پر غائبانہ نماز کو درست کہا جائے جس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جاسکی ہو، حالانکہ احناف مطلقاً غائبانہ نماز کو منع کرتے ہیں، اسی لئے عام طور پر فقہاء احناف نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ٹھہرایا ہے اور کہتے ہیں کہ حجابات اٹھادئے گئے تھے اور آپ ﷺ چشم سر جنازہ کو بطور معجزہ دیکھ رہے تھے، گو صحابہ ؓ نے نہ دیکھا تھا اور امام کا جنازہ کو دیکھنا کافی ہے، مقتدی کا دیکھنا ضروری نہیں، ابن حبان اور ابوعوانہ وغیرہ کی روایت میں موجود ہے کہ صحابہ ؓ ایسا محسوس کررہے تھے کہ گویا حضور اکرم ﷺ کے سامنے جنازہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے صحابہ ؓ کی شہادت و وفات کی اطلاع آپ ﷺ تک پہونچی، لیکن آپ ﷺ نے نماز جنازہ نہیں پڑھی۔(۵)

۳- نماز کے وقت جنازہ سواری یا لوگوں کی گردن پر نہ ہو، یہ احناف اور حنابلہ کی رائے ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔

۴- میت کو غسل دینے اور پاک کرنے کے بعد نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۵- میت کا اتنا حصہ موجود ہو جس کو غسل دینا درست ہو، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جسم کا جتنا حصہ بھی ہو اس

(۱) بخاری: ۱/۱۶۶، باب اتباع الجنائز
(۲) المیزان الکبری: ۱/۲۵۱
(۳) نووی علی مسلم: ۱/۳۰۹
(۴) بخاری: ۱/۱۶۷، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه
(۵) ملخصا: فتح الملهم: ۲/۴۹۶

کو غسل دیا جائے گا اور نماز پڑھی جائے گی، امام مالکؒ کے یہاں جسم کا ایک تہائی حصہ اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں سر کے ساتھ نصف بدن اور اس کے بغیر جسم کے اکثر حصہ کی موجودگی ضروری ہے۔

- امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شہید کے لئے نماز جنازہ نہیں ہے، احناف کے یہاں غسل نہیں ہے لیکن نماز جنازہ ہے۔ (۱) خودکشی کرنے والے پر بھی نماز جنازہ ہے۔ (۲) جنازہ کی نماز پڑھنے والوں کے لئے دوسری نمازوں کی طرح پاکی اور حصۂ ستر کا چھپانا ضروری ہے، صرف شعبیؒ اور محمد بن جریر طبریؒ بغیر پاکی کے بھی اس نماز کو درست قرار دیتے ہیں۔ (۳)

نماز جنازہ کے ارکان

نماز جنازہ کے ارکان درج ذیل ہیں:

۱- نیت: یہ رائے امام مالکؒ و شافعیؒ کی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ محض شرط ہے، لیکن نیت دونوں ہی کے یہاں ضروری ہے، احناف کے یہاں اگر میت سے واقف ہو تو نیت میں اس کا بھی تعین کرے کہ بچہ، مرد یا عورت کس پر نماز پڑھ رہا ہے؟

۲- نماز کے مکمل ہونے تک کھڑا رہنا: اگر بلا عذر بیٹھ کر پڑھا تو صحیح نہ ہوگی۔

۴- میت کے لئے دعا: یہ تیسری تکبیر کے بعد ہونی چاہئے، امام احمدؒ کے یہاں چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعاء کی جاسکتی ہے۔

۵- چوتھی تکبیر کے بعد سلام: یہ احناف کے یہاں واجب اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں رکن ہے۔

۶- دوسری تکبیر کے بعد درود: یہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں فرض ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مسنون اور امام مالکؒ کے یہاں مستحب ہے، نیز واضح رہے کہ مالکیہ کے نزدیک ہر تکبیر کے بعد دعا ہے۔

۷- امام احمدؒ کے یہاں پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، امام شافعیؒ کے یہاں بھی فرض ہے لیکن ضروری نہیں کہ تکبیروں ہی کے بعد پڑھی جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں از راہ ''ثناء'' پڑھی جاسکتی ہے، از راہ تلاوت مکروہ تحریمی ہے اور امام مالکؒ کے یہاں سورۂ فاتحہ پڑھنا مطلقاً مکروہ تنزیہی ہے۔ (۴)

نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ نیت کے بعد تکبیر کہے اور اس کے بعد ''ثناء'' پڑھے پھر دوسری تکبیر کہے اور درود پڑھے، اس کے بعد تیسری تکبیر کہے اور میت کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، اس سلسلے میں کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے، بلکہ اپنے اپنے مذاق پر ہے، تاہم حضور اکرم ﷺ سے اس موقع کی یہ دعا منقول ہے، جس کی اتباع زیادہ بہتر ہے:

---

(۱) اوپر کے ان احکام کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ علی المذاہب الأربعہ: ۱/۵۲۲-۵۰۳

(۲) المیزان الکبریٰ: ۱/۲۳۸　　(۳) رحمۃ الأمۃ: ۸۸

(۴) الفقہ علی المذاہب الأربعہ: ۱/۵۱۸-۵۲۱، أرکان صلوۃ الجنازۃ

اللھم اغفرلحینا ومیتنا وشاھدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا ، اللھم من احییتہ منا فأحیہ علی الإسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الإیمان . (۱)

اے اللہ ! ہمارے زندہ ومردہ ،حاضر وغائب، بڑے چھوٹے اور مرد وعورت کو معاف کردیجئے ، بارالہا! ہم میں سے جس کو زندہ رکھے، اس کو اسلام پر زندہ رکھ اور جس کو وفات دینا چاہے، اس کو ایمان پر موت دے۔

یہ اس وقت ہے جب میت بالغ ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، اگر نابالغ ہو تو دعاء مغفرت کے بجائے یوں کہے:

اللھم اجعلہ لنا فرطا اللھم اجعلہ لنا ذخراً واجرا اللھم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا .

اے اللہ !اس کو ہمارے لئے پیشگی اجر بنادے، اور اس کو ہمارے لئے ثواب اور خزانہ بنادے، اور اس کو ہمارے لئے ایسا سفارش کرنے والا بنادے جس کی سفارش قبول ہو۔

لڑکی ہو تو ''ہ'' کے بجاء ''ہا'' اور ''شافعۃ مشفعۃ'' کہا جائے پھر چوتھی تکبیر کہے اور اس کے بعد سلام پھیر دے۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں صرف پہلی تکبیر میں مقتدی ہاتھ اٹھائیں گے۔

جنایت

''جنایت'' کے اصل معنی درخت سے پھل توڑنے کے ہیں، پھر غلطی کے ارتکاب کے لئے بولا جانے لگا،(۳) جنایت یوں تو اپنے مفہوم کے اعتبار سے تمام گناہوں کو شامل ہے، جو دنیا اور آخرت میں عذاب وسزا کا موجب ہو،(۴) مگر فقہاء کے یہاں عام طور پر جنایت کا لفظ دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک قتل یا انسانی جسم کو جزوی نقصان پہنچانے پر،(۵) اس سلسلہ کے کچھ ضروری احکام آگے مذکور ہوں گے، دوسرے وہ افعال جن کا ذکر کرنا ''احرام'' یا ''حرم شریف کی حرمت'' کی وجہ سے حرام ہو، وھی ماتکون حرمتہ بسبب الإحرام أو الحرم .(۶) یہاں انہی کا ذکر مقصود ہے۔

احرام میں جنایت

جیسا کہ جنایت کی تعریف سے واضح ہے فقہاء نے جنایات کی دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو مُحرِم کے لئے حرام ہیں، غیر مُحرِم کے لئے جائز ہیں، دوسرے وہ جو حدودِ حرم میں ناجائز ہیں، خواہ محرم ہو یا نہ ہو،(۷) ہرچند کہ ممنوعات احرام کی فہرست بہت طویل ہے، تاہم اصولی طور پر وہ پانچ قسم کی ہیں، ایک وہ جن کا تعلق خوشبو کے استعمال سے ہے، دوسرے وہ جن کا تعلق جسم کی اصلاح کے لئے تراش وخراش، مثلاً بال کاٹنا اور ناخن تراشنا وغیرہ سے ہے۔ تیسرے وہ جن کا تعلق لباس کی ایسی وضع سے ہے جس کو احرام میں منع کیا گیا ہے، مثلاً چہرہ کا ڈھکنا، مردوں کے لئے سلے ہوئے کپڑے کا استعمال، چوتھے جماع

(۱) ترمذی: ۱/۱۹۸، باب مایقول فی الصلوٰۃ علی المیت ، بعض روایتوں میں یہ دعا مذکور ہے: اللھم اغفرلہ وارحمہ واغسلہ بالبرد کما یغسل الثوب (باب مذکور)

(۲) الفتاوی الھندیہ : ۱/۸۴

(۳) دستور العلماء : ۱/۴۱۷

(۴) نہایہ : ۱/۳۰۹

(۵) دستور العلماء : ۱/۴۱۷

(۶) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۴۷۴

(۷) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۴۸۴، باب الجنایات

اور دواعی جماع کا ارتکاب، پانچویں شکار، اس کے علاوہ افعال حج میں کسی قسم کا نقص یا ترتیب کا فرق ـــــــ حدودِ حرم کی ممنوعات دو ہیں: وحشی جانوروں کا شکار، خودرو پودوں کو فقہی تفصیلات کے مطابق اکھیڑنا۔

پھر ''جزا'' یعنی جنایت پر عائد ہونے والے شرعی تاوان کے اعتبار سے بھی جنایات کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں۔

۱- جن پر دم واجب ہوتا ہے، یعنی اونٹ گائے، بکری کی قربانی واجب ہو جاتی ہے۔

۲- دم واجب ہوتا ہے، لیکن دم ہی متعین نہیں، اس کی جگہ صدقہ وفدیہ یا روزہ بھی کفایت کر سکتا ہے۔

۳- جن پر نصف صاع گیہوں کا صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

۴- نصف صاع گیہوں سے کم کا صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

۵- جن کی وجہ سے قیمت یا مثل واجب ہوتا ہے، اس سلسلے میں بعض احکام تو ''حج''، ''حرم'' اور ''دم'' کے تحت ذکر کئے جائیں گے، تاہم یہاں میں ان جنایات اور اس کی جزا کی بابت ایک نقشہ نقل کرتا ہوں جس کے ذریعہ احناف اور دوسرے فقہاء کے مسلک کی وضاحت ہو جاتی ہے، اور ایک نظر میں ضروری اور اہم احکام آ جاتے ہیں۔

نقشۂ جنایات

جنایات	احناف کا مسلک	دوسرے فقہاء کا مسلک	کیفیت
۱-خوشبو کا استعمال	اگر خوب عطر ملا تو دم واجب ہوگا اور اگر تھوڑی خوشبو استعمال کی تو صدقہ ادا کرے گا، تھوڑے اور زیادہ کا فیصلہ عرف سے کیا جائیگا۔	حنابلہ کے یہاں بکری کی قربانی یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا کھلانے کا اختیار ہے۔	احناف کے مسلک کی تفصیل یوں ہے کہ خوشبو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو خوشبو کے لئے بنائی جائیں، جیسے مشک وعنبر وغیرہ، ان کا استعمال جس طرح بھی ہو جو بجائے خود خوشبو نہ ہو لیکن خوشبو دار اشیاء اس سے تیار کی جاتی ہوں جیسے تل وغیرہ، اس کا خوشبو ہونا نہ ہونا استعمال پر موقوف ہے، اگر خوشبو کی طرح استعمال کیا جائے جسم پر ملا جائے تو خوشبو کے حکم میں ہے، اور بطور دوا استعمال ہو تو خوشبو کے حکم نہیں ہے۔
۲ - سلے ہوئے کپڑوں کا استعمال۔	اگر ایک شبانہ روز استعمال کیا تو دم واجب ہوگا، اس سے کم میں صدقہ، ایک دن ورات سے زیادہ بھی مسلسل پہنے رہے تو بھی ایک دم واجب ہوگا۔	حنابلہ کے یہاں بکری کی قربانی، تین روزوں یا چھ مساکین کو کھانا کھلانے کا اختیار ہے۔	بھول کر پہنے یا جان بوجھ کر واقفیت کے باوجود پہنے، یا ناواقفیت میں، اپنے اختیار سے یا جبر واکراہ کے تحت، ہر صورت جزاء واجب ہوگی، یہی حکم خوشبو کے استعمال کی صورت میں بھی ہے۔
۳-بال کاٹنے کا حکم	چوتھائی سر، داڑھی، یا اس سے زیادہ حصہ مونڈ دے تو دم واجب ہوگا، اس سے کم ہو تو صدقہ، اگر ایک دو بال اکھاڑے تو ہر بال کے بدلہ ایک لپ گیہوں ادا کرے۔	ایک دو بال کاٹے تو ہر بال کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے (حنابلہ) تین یا اس سے زیادہ بال کاٹنے پر بکری واجب ہوگی (شوافع وحنابلہ)	امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک اس میں حرم وحل کی سرزمین کا فرق نہیں، قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک حل میں مونڈائے تو کچھ واجب نہ ہوگا، بال

۴-ناخن تراشنے کا حکم	مکمل ہاتھ پاؤں کے ناخن کاٹنے پر دم واجب ہوگا اور اگر دو تین انگلیوں کے ناخن تراشے تو ہر انگلی کے بدلہ نصف صاع گیہوں ادا کرے۔	دو یا اس سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے (حنابلہ) تین سے زیادہ ہو تو بکری واجب ہوگی۔ (جمہور فقہاء)	مونڈانے اور تراشنے کا حکم یکساں ہے۔
۵-جماع یا جماع کے دواعی	مفرد حاجی وقوف عرفہ سے پہلے ہی فطری راہ سے جماع کرے تو بکری واجب ہوگی اور اگر غیر فطری راہ سے جماع کرے، یا بوسہ لیا، شہوت سے چھوا اور انزال ہوگیا تو اونٹ واجب ہو جائے گا، یہی حکم حلق کا بھی ہے، اگر عورت کی شرمگاہ کی طرف بہ نگاہ شہوت دیکھا تو گو انزال ہو جائے، کچھ واجب نہ ہوگا۔	شوافع وحنابلہ کے نزدیک بکری کی قربانی واجب ہوگی۔	عمداً ہو یا نسیاناً، نیند میں ہو، یا بیداری میں، رضا کے ساتھ ہو یا اکراہ کے ساتھ، ایک ہی حکم ہے۔
۶-حالت حرام میں وحشی جانور کا شکار کرلے۔	جزاء واجب ہوگی، یہ جزاء جانور کی قربانی، صدقہ یا روزہ کی صورت میں ادا کی جا سکتی ہے۔	اسی کے مثل پالتو جانور کی قربانی یا اس کی قیمت کا گیہوں خرید کر ہر محتاج کو ایک مد دے یا ہر مد کے عوض ایک روزہ رکھے (حنابلہ) یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے۔	جس جانور کو قتل کیا ہے، اس مقام پر دو معتبر اور واقف کار اشخاص سے جانور کی قیمت لگائی جائیگی، پھر اسے اختیار ہوگا کہ اس میں کوئی قربانی کے لائق جانور مل جائے تو خرید کر ذبح کر دے ورنہ گیہوں خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے صدقہ کرے، ورنہ ہر نصف صاع گیہوں کے بدلہ ایک روزہ رکھ لے۔
۷-طواف زیارت جو حج کا ایک رکن ہے، بلا وضوء کرلے۔	ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی۔		اگر ایام نحر میں یا اس کے بعد اعادہ کرلے تو دم معاف ہو جائے گا۔

۸-طواف زیارت جنابت کی حالت میں کرلے۔	اونٹ کی قربانی واجب ہوگی		اگر ایام نحر کے اندر بحالت پاکی دوبارہ طواف کرلےتو دم واجب نہ ہوگا اور اگر ایام نحر کے بعد کیا تو دم باقی رہے گا، البتہ حج مکمل ہوجائے گا اور اگر ناپاکی کی حالت میں سعی کی، تو سعی کے وجوب کی ادائیگی کے لئے کفایت کرجائے گا۔
۹- صفا ومروہ کے درمیان سعی چھوڑدے۔	دم واجب ہوگا۔	بکری ذبح کرے، یا دس دنوں روزہ رکھے۔(حنابلہ)	
۱۰- غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا۔	دم واجب ہوگا۔		
۱۱-۱۰رذی الحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی نہ کی، یا۱۱/۱۲رکو جمرات کی رمی نہ کی۔	بطور دم ایک بکری واجب ہوگی۔		اگر سات میں سے تین یا اس سے کم کنکریاں پھینکنے سے رہ گیا تو ہر کنکری کے بدلے نصف صاع گیہوں کا صدقہ کردے۔
۱۲-مزدلفہ میں وقوف نہ کرے	دم واجب ہوگا۔		
۱۳- بال پہلے مونڈالے، اور قربانی بعد کو کرے۔	دم واجب ہوگا۔		

البتہ جہاں کہیں ''دم'' واجب ہوتا ہے، احناف کے یہاں وہاں حاجی اگر ''قران'' کر رہا ہے تو ایک کی بجائے دو دم واجب ہو جائے گا، (۱) نیز کتب فقہ میں جہاں کہیں ''دم'' واجب ہونے کا ذکر ہے، ان میں دو صورتوں کے سوا ہر جگہ بکری واجب ہوگی، دو صورتیں وقوف عرفہ کے بعد اور بال کٹانے سے پہلے جماع اور حالت جنابت میں طواف زیارت کی ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اونٹ کی قربانی واجب ہے۔ (۲)

زخم اور اس کی دیت

یہ تو جنایت کا ایک خاص پہلو، یعنی افعال ''حج'' سے متعلق جنایات کا بیان تھا ــــ لیکن جنایات کا دائرہ بہت وسیع ہے، قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے جنایت کی درج ذیل قسمیں کی ہیں: نفس پر جنایت، عقل پر جنایت، مثلاً شراب نوشی، مال پر جنایت، مثلاً چوری اور غصب، نسب پر جنایت، جیسے زنا، عزت و آبرو پر جنایت، جیسے قذف یعنی اتہام، محاربین یعنی باغیوں، ڈاکوؤں کی جنایت، اور مذہبی معاملات میں جنایت، مثلاً ارتداد، زندیقیت وغیرہ، نفس پر جنایت کی دو صورتیں ہیں، اول غیر طبعی طور پر کسی کو ہلاک کر دینا جس کو ''قتل'' کہا جاتا ہے، اور دوسرے اس سے کمزور درجہ کا جسمانی نقصان پہونچانا، یہ نقصان اگر کسی عضو انسانی کی قطع و برید کی صورت میں ہو تو ''قطع'' ہے، اور اگر زخم کی صورت ہو تو ''جرح'' ہے۔ (۳) اس درجہ کی جنایت میں یہ بھی ہے کہ کسی عضو انسانی کی ظاہری صورت تو باقی رہے، لیکن اس کی منفعت اور اس کا مقصد تخلیق فوت ہو جائے، عام طور پر فقہاء کے ہاں اسی نوع (جنایت علی النفس) کے جرائم کو ''جنایت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جنایت کی بعض صورتیں اور ''شجاج''

شہید فی سبیل اللہ عبد القادر عودہ نے ہلاکت سے کمتر جنایت (جنایت علی مادون النفس) کی مجرم کے جرم کے نتیجہ کو سامنے رکھتے ہوئے پانچ قسمیں کی ہیں: (۴)

کسی عضو انسانی کی قطع و برید، یا اسی طرح کا کوئی اور فعل، مثلاً ہاتھ، پاؤں وغیرہ کو کاٹ ڈالنا، یا سر اور داڑھی کے بال اکھاڑ دینا۔ دوسرے کسی عضو کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو ختم کر دینا، یعنی بینائی، سنوائی اور ذائقہ شناسی سے محرومی۔ تیسرے ''شجاج'' جس سے سر اور چہرہ کے زخم مراد ہیں، عام فقہاء کے نزدیک سر اور چہرہ کا ہر طرح کا زخم ''شجاج'' کہلاتا ہے، احناف کے نزدیک سر اور چہرہ کی ہڈی کے حصہ کا زخم ہی ''شجاج'' سے موسوم ہے، اس طرح رخسار کا زخم ''شجاج'' میں شمار نہیں ہوگا۔

احناف کے نزدیک ''شجاج'' کی دس قسمیں کی گئی ہیں:

۱- حارصہ: جس میں جلد پھٹ یا چھل جائے، لیکن خون نہ نکلے۔

۲- دامعہ: جس میں خون تو ظاہر ہو لیکن بہے نہیں۔

---

(۱) فقہاء احناف کا مسلک عالمگیری باب الجنایات سے اور دوسرے فقہاء کا مسلک الفقہ علی المذاہب الأربعة (عبد الرحمن جزیری) اور الفقہ الإسلامی و ادلتہ (زحیلی) سے ماخوذ ہے، کیفیت کے خانوں کی وضاحتیں فقہ حنفی کے مطابق ہیں۔

(۲) طحطاوی علی مراقی الفلاح: ۳۸۷، باب الجنایات

(۳) معین الحکام: ۲۱۹ (۴) التشریع الجنائی ۲/۲۰۵

۳- دامیہ: جس زخم سے خون بہہ پڑے۔
۴- باضعہ: جس زخم سے گوشت کٹ جائے، مگر ہڈی تک نہ پہونچے۔
۵- متلاحمہ: زخم سے اتنا گوشت کٹ جائے کہ ہڈی کے قریب پہونچ جائے، البتہ گوشت اور ہڈی کے درمیان کی باریک جھلی ابھی نظر نہ آئی ہو۔
۶- سمحاق: اگر یہ باریک جھلی نظر آنے لگے تو ''سمحاق'' ہے کہ دراصل اس جھلی ہی کا نام ''سمحاق'' ہے۔
۷- موضحہ: یہ جھلی بھی چھل جائے اور ہڈی نظر آنے لگے، ''موضحہ'' ہے۔
۸- ہاشمہ: گوشت کے کاٹنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ہڈی بھی توڑ دی تو اُسے ''ہاشمہ'' کہا جاتا ہے۔
۹- منقلہ: اور اگر ٹوٹنے کے بعد اپنی جگہ سے ہٹ بھی جائے تو ایسے زخم کو ''منقلہ'' کہتے ہیں۔
۱۰- وہ زخم جو ''أم الدماغ'' یعنی بھیجے کی اوپری جلد تک پہونچ جائے۔

اس کے علاوہ بعض فقہاء نے زخم کی ایک اور قسم ''دامغہ'' بھی بتائی ہے، لیکن طرابلسیؒ کا خیال ہے کہ ''دامغہ'' ایسے زخم کو کہتے ہیں جس میں مغز دماغ نکل آئے، ظاہر ہے کہ یہ زخم نہیں، بلکہ قتل ہے، اس لئے اس کو ''شجاج'' میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

جراح

اس جنایت کی چوتھی قسم ''جراح'' ہے، سر اور چہرہ کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں پر جو زخم آئے وہ ''جراح'' کہلاتے ہیں، ان زخموں کی فقہاء نے دو قسمیں کی ہیں، ''جائفہ'' اور ''غیر جائفہ''، ''جائفہ'' وہ زخم ہے، جو پیٹ اور سینہ یا پشت وغیرہ کے جوف تک پہونچا ہو اور جو زخم اس درجہ کاری نہ ہو وہ ''غیر جائفہ'' کہلاتا ہے، (۲) شہید مرحوم نے جنایت کی پانچویں قسم ایسی ایذاء کو قرار دیا ہے، جس میں کسی عضو کے کٹنے، اس کی منفعت ضائع ہونے یا شجاج و جراح کی قسم کے زخم تک نوبت نہیں آئی ہو۔ (۳)

جنایت کی ان مذکورہ صورتوں میں کیا احکام ہوں گے، کب قصاص واجب ہوگا، اور کب دیت؟ اور جارح مجروح اور خود جرح (زخم) کے سلسلے میں کیا شرطیں ملحوظ رکھی جائیں گی؟ ان کا تعلق ''قصاص'' اور ''دیت'' سے ہے، اور انہی الفاظ کے ذیل میں قارئین انشاء اللہ ان مباحث کو ملاحظہ کرسکیں گے۔

جانور کے ذریعہ نقصان

البتہ جنایت کی بعض بالواسطہ صورتوں اور ان کے احکام کا یہاں ذکر کیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ان میں ایک صورت جانوروں کے ذریعہ ہونے والے نقصانات کی ہے، اگر کوئی شخص جانور کسی باغ یا کھیت میں داخل کردے، اور اس سے نقصان پہونچے، چرواہا بھی ساتھ ہو تو وہ ان نقصانات کا ضامن ہوگا، اگر ہنکانے والا ساتھ نہ ہو تو دو رائیں ہیں، ایک یہ کہ اب بھی وہ ضامن ہوگا، دوسرے یہ کہ اب وہ ضامن نہ ہوگا، بعض فقہی نظائر سے پہلی رائے کی تائید ہوتی ہے، (۴) ایک شخص جانور پر سوار ہو دوسرا اس کو اچکادے اور اس

---

(۱) معین الحکام : ۳۲۲
(۲) بدائع الصنائع : ۲۹۶/۷
(۳) التشریع الجنائی الإسلامی : ۲۰۷/۲
(۴) خلاصۃ الفتاوی : ۲۵۶/۴

کا یہ عمل سوار کی ایماء کے بغیر ہوا اور اس کے نتیجہ میں سوار گر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے، تو شخص مذکور پر متوفی کی پوری دیت واجب ہوگی۔(۱)——امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جو شخص سلطان کے دروازے یا مسجد کے دروازے پر جانور کھڑا کردے اور وہ کوئی جانی و مالی نقصان کردے تو جانور کا مالک اس کا ذمہ دار ہوگا، ہاں اگر کوئی جگہ خاص اسی مقصد کے لئے مقرر کی گئی ہو وہاں جانور رکھے جائیں اور ان سے کوئی نقصان پہونچ جائے تو اب مالکانِ جانور ذمہ دار نہ ہوں گے۔(۲)

کوئی شخص گدھے کو ہنکار ہا تھا اور گدھے پر لکڑیاں رکھی تھیں، رہگذر میں اس کے بازو ایک شخص کھڑا تھا، ہنکانے والے نے آواز لگائی، مگر شخص مذکور سن نہ سکا، یا سنا لیکن وقت اتنا کم تھا کہ راستہ سے ہٹ نہ سکا، کہ لکڑی اس کے آگئی اور کپڑے پھٹ گئے، تو گدھے کے مالک کو تاوان ادا کرنا ہوگا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ اس نے آواز ہی نہ لگائی ہو، ہاں اگر سننے یا دیکھنے اور مناسب موقع ملنے کے باوجود مذکورہ شخص راستہ سے ہٹا ہی نہیں تو اب وہ ضامن نہیں ہوگا۔(۳) اسی سے موجودہ ٹریفک قواعد کی ترتیب میں مدد لی جاسکتی ہے کہ اگر ڈرائیور کے مناسب انتباہ اور مناسب وقفہ کے باوجود راہ گیر راستہ سے نہ ہٹے تو حادثہ کا ذمہ دار راہ گیر ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو ڈرائیور کو ذمہ دار ہونا چاہئے۔

جانور پر تعدی

اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کوئی شخص خود جانور پر جنایت کرے، تو کیا حکم ہوگا؟ اگر کھائے جانے والے جانور کو مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کردے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ذبیحہ کو رکھ لے، ایسی صورت میں ذبح کرنے والے کے ذمہ کوئی تاوان نہیں ہوگا، یا ذبیحہ اس کے حوالے کردے اور قیمت وصول کرلے، بڑے حلال جانور مثلاً گائے، بیل وغیرہ کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی مکمل قیمت کا ایک چوتھائی بطور تاوان واجب ہوگا۔ چھوٹے جانور، بکری، مرغی وغیرہ کی آنکھ اگر پھوڑ دی تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو نقص پیدا ہوگیا ہے اس کی تلافی واجب ہوگی، ذبح و قتل اور جزوی نقصان کی صورت میں یہی حکم اس وقت بھی ہے، جب کہ اس جانور کا گوشت نہ کھایا جاتا ہو، اگر جانور کا ایک پاؤں کاٹ دیا اور وہ ان جانوروں میں ہے، جن کا گوشت حلال نہیں تو جنایت کرنے والا جانور کی مکمل قیمت کا ضامن ہوگا، اگر یہی ایسے جانور کے ساتھ کیا گیا، جس کا گوشت کھانا جائز ہے، تو یا تو جانور رکھ لے اور جو نقص پیدا ہوا ہے، اس کا تاوان وصول کرلے یا اس کے حوالے کردے، اور مکمل قیمت وصول کرلے، یہ امام محمدؒ کا نقطۂ نظر ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال و حرام جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔(۴)

آتش زنی کا نقصان

بالواسطہ جنایت ہی کے ذیل میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ آدمی ایک جگہ آگ سلگائے اور آگ کہیں اور جا لگے، فقہی جزئیات کو ملحوظ رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دو صورتوں میں آگ سلگانے والا اس کا ذمہ دار ہوگا، ایک اس وقت کہ اس نے براہِ

(۱) حوالہ سابق: ۲۵۵
(۳) حوالۂ سابق: ۲۵۶
(۲) خلاصۃ الفتاوی: ۲۵۶/۴
(۴) خلاصۃ الفتاوی: ۲۵۶/۴

راست کسی کے مکان یا کپڑے وغیرہ میں آگ لگادی ہو، دوسرے آگ اس نے تیز ہوا میں لگائی اور اس کی بے احتیاطی کی وجہ سے دوسرے کے ہاں جا لگی، امام عبدالرشید طاہر بخاری کا بیان ہے:

رجل استاجر أرضا فاحرقت الحصاد فاحترق كدس غيره لا يضمن قال الإمام السرخسي في يوم الريح يضمن .(۱)

نقصان پہونچانے کی ایک خاص صورت

بالواسطہ جنایت کی ایک صورت وہ ہے، جس کو فقہاء نے ''سعایہ'' سے تعبیر کیا ہے، ''سعایہ'' سے مراد ہے بادشاہ کے یہاں کسی کے خلاف نالش کرنا، تاکہ بادشاہ اس پر جرمانہ عائد کردے، قاضی ابوالیسر کا کہنا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ یہ سعایہ اپنے کسی واجبی حق کی بنا پر ہو، مثلاً وہ اس کو اذیت پہونچاتا ہو اور سلطان سے رجوع کئے بغیر وہ اپنی حفاظت نہ کرسکتا ہو، یا وہ فاسق ہو اور امر بالمعروف کے ذریعہ وہ اپنے فسق سے باز رہنے کے لئے تیار نہ ہو، ایسی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کے خلاف مخبری کی کہ اس نے کوئی دفینہ یا لقطہ پایا ہے، اور بادشاہ کی عادت ہو کہ جن لوگوں کے بارے میں ایسی اطلاعات ملتی ہوں وہ ان پر مالی بوجھ ڈالتا ہو، حالانکہ یہ خبر غلط تھی، تو اب اس کا یہ عمل موجب تاوان ہوگا۔ تیسرے کسی شخص کے متعلق اس کو شک پیدا ہوجائے کہ اس کی اس شخص کی بیوی کے پاس آمد و رفت ہے، چنانچہ وہ اس کے لئے سلطان کے پاس ملتجی ہو اور سلطان شخص مذکور پر تاوان عائد کردے، پھر بعد کو اس کا شبہ غلط ثابت ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور فتویٰ امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے۔ (۲) موجودہ زمانہ میں جھوٹے مقدمات میں پھنسا کر جس طرح بعض شریف لوگوں کو پھنسایا اور ہراساں کیا جاتا ہے، ایسے لوگوں پر تاوان عائد کرنے کے مسئلہ میں ان جزئیات سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے۔

جنس

اُصول فقہ کی اصطلاح میں ''جنس'' کا اطلاق ایسے الفاظ پر ہوتا ہے، جو بہت سے افراد کو شامل ہو اور ان کا مقصد وجود جداگانہ ہو، مثلاً انسان: ان میں مرد بھی ہے، عورتیں بھی، مردوں کا وظیفۂ حیات الگ ہے، یعنی کسب معاش، جہاد وغیرہ اور عورتوں کا الگ یعنی، رضاعت، تربیت اطفال اور خانہ داری وغیرہ، اس لئے ''انسان'' کو ''جنس'' کہا جائے گا، عبادات میں اختلافِ سبب کی وجہ سے فقہاء اختلافِ جنس کا فیصلہ کرتے ہیں، مثلاً ظہر وعصر کی نماز کے اسباب الگ الگ اوقات ہیں، اس لئے ان کی جنس مختلف شمار ہوگی اور ایک سال کے تیس روزوں کا سبب ایک ہی ہے، یعنی ماہ رمضان کی آمد، لہٰذا ان روزوں کی جنس ایک ہوگی ويعرف اختلاف الجنس باختلاف السبب .(۳)

(۱) خلاصة الفتاوى : ۲۵۷/۴

(۲) خلاصة الفتاوى : ۱۶۰-۶۱/۴

(۳) الاشباه والنظائر ، لابن نجيم : ۳۱

احکام فقہ میں جنس کی بحث عام طور پر چند مسائل میں آتی ہے، ایک نیت میں جہاں دو ہم جنس عبادتوں میں امتیاز کے لئے تعیین نیت معتبر نہیں مانی جاتی۔ دوسرے ربا میں کہ یہاں دو ہم جنس اشیاء کے درمیان کمی بیشی بعض خاص تفصیلات کے ساتھ سود بن جاتی ہے۔ تیسرے خرید وفروخت کی ایک خاص صورت سلم میں، جس میں کہ مبیع یعنی سامان فروختنی کی جنس متعین کردینی ضروری ہوتی ہے، جنس سے متعلق یہ احکام اپنی اپنی جگہ مذکور ہوں گے۔ وباللہ التوفیق

جنون (پاگل پن)

مشہور مرض ہے، فقہاء کی اصطلاح میں ''جنون'' ایسے دماغی خلل اور حرج کو کہتے ہیں کہ عام طور پر اپنے معمول کے مطابق آدمی کے اقوال وافعال باقی نہ رہ سکیں، چاہے یہ کیفیت فطری اور پیدائشی طور پر ہو، یا بعد میں کسی مرض کی بناء پر، **اختلال العقل بحیث یمنع جریان الأفعال والأقوال علی نھجہ الانادراً امالنقصان جبل علیہ دماغہ واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال**۔ (۱) امام غزالیؒ نے جنون، بیہوشی اور نیند میں اس طرح فرق کیا ہے، کہ جنون عقل کو زائل کردیتا ہے، بے ہوشی اس کو چھپادیتی ہے اور نیند اسے ڈھک دیتی ہے۔ (۲) جنون بھی ان عوارض میں سے ہے، جن کو شریعت نے عذر تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: قلم تین اشخاص سے اٹھالیا گیا ہے، خوابیدہ سے، تا آنکہ بیدار ہوجائے، بچے سے تا آنکہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اس کی عقل لوٹ آئے۔ (۳)

عبادات ومعاملات

عبادات کے لئے نیت ضروری ہے، اور نیت وارادہ کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اپنے اقوال وافعال پر اختیار رکھتا ہو، مجنون چونکہ طبیعت کی بے اعتدالی کے باعث غیر اختیاری طور پر مختلف حرکتیں کرتا رہتا ہے، اس لئے اس کی نیت کا اعتبار نہیں اور وہ عبادات کا مکلف باقی نہیں رہتا۔ (۴)

یہی حال ان تمام معاملات کا ہے جن میں فریقین کی رضامندی شرط ہے، یا اس فریق کی رضا شرط ہے، جو جنون میں مبتلا ہے، نکاح اور خرید وفروخت میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے، اس لئے مجنون کا نکاح کرنا یا نکاح قبول کرنا یا خریدنا یا بیچنا معتبر نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء ان معاملات کے لئے عاقل ہونے کی شرط ٹھہراتے ہیں، پاگل کی طلاق اور ہبہ معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق میں طلاق دینے والے کی نیت اور ہبہ میں ہبہ کرنے والے کے ارادہ کا بنیادی دخل ہوتا ہے اور مجنون کی نیت وارادہ کا اعتبار نہیں۔

جو امور معتبر ہیں

البتہ جن امور کا تعلق نیت وارادہ اور اختیار ورضامندی سے نہیں ہے، وہ جنون کے باوجود ثابت ہوجاتے ہیں، مثلاً

(۱) تیسیر التحریر : ۲/۲۵۸
(۲) الأشباہ والنظائر، للسیوطی : ۴۷۶
(۳) سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب فی المجنون یسرق اویصیب حداً، حدیث نمبر: ۴۴۰۱
(۴) تیسیر التحریر : ۲/۲۵۹

وراثت ہے جواس کا کسی دوسرے کے متروکہ میں یا دوسرے شخص کا اس کے متروکہ میں نکلے، اسی طرح ملکیت ہے کہ اگر وہ کسی مال کا مالک ہوتو اس کا اعتبار ہے، وہ اجر وثواب کا بھی اہل رہتا ہے، مثلاً کسی نے ایک متعین دن میں روزہ رکھنے کی نیت کی، اتفاق سے اسی دن اس کا دماغی توازن متاثر ہوگیا تو اس کو اپنے قصد وارادہ کی بنا پر اجر بہر حال ملے گا۔(۱)

دین وعقیدہ

دین واعتقاد کے بارے میں اصول یہ ہے کہ وہ اپنے والدین کے تابع ہوگا، اور وہ مسلمان ہیں تو یہ بھی مسلمان کے حکم میں ہوگا، اگر وہ کافر ہیں تو یہ بھی کافر سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ اگر پاگل شخص کی بیوی نے اسلام قبول کرلیا تو پاگل کے بجائے اس کے والد پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا اور انکار کردیا تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔(۲)

بعض حضرات نے اسی پر ارتداد کے حکم کو بھی قیاس کیا ہے، یعنی اگر مجنون صحت کی حالت میں مسلمان تھا اور اس کے والدین بھی مسلمان تھے، پھر جنون کے مرض میں مبتلا ہونے کے بعد اس کے والدین مرتد ہوگئے تو اس مجنون کو بھی مرتد ہی تصور کیا جائے گا، یہی بات ابن ہمام نے ''کتاب التحریر'' میں بھی لکھی ہے۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی مجموعی تعلیمات اس کے حق میں نہیں ہیں، اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں اصل مسلمان ہونا ہے، نہ کہ کافر ومرتد ہونا، اس لحاظ سے اس کو مسلمان ہی شمار کیا جانا چاہئے۔ دوسرے ارتداد وکفر کا حکم مکلّف سے متعلق ہے اور جنون کے بعد آدمی احکام کا مکلّف ہی نہیں رہتا، چہ جائے کہ اسے مرتد قرار دیا جائے، اسی لئے امیر بادشاہ نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔

جنون کی قسمیں

فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں: اصلی اور عارضی یا مطبق اور غیر مطبق، جنون کی حالت میں انسان سے جو اقوال وافعال سرزد ہوں ان کے احکام ہر دو صورت میں یکساں ہیں، البتہ فرق اس قدر ہے کہ جنونِ اصلی اس حالت میں نہ ادا کی گئی نمازوں، روزوں اور زکوٰۃ کو ساقط کردیتا ہے، اور صحت یاب ہونے کے بعد بھی اس کی تکمیل وقضا واجب نہیں رہتی، جب کہ عارضی جنون سے یہ احکام بالکلیہ ساقط نہیں ہوتے، صحت کے بعد ان کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

پھر نماز کے حق میں مستقل جنون امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شب وروز اس حال میں گذر جائیں اور امام محمدؒ کے یہاں یہ کہ مرض کے بعد سے چھٹی نماز کا وقت نکل جائے اور افاقہ نہ ہونے پائے، روزہ کے معاملہ میں پورے ایک ماہ تک مرض کا احاطہ کئے رہنا مستقل جنون ہے اور زکوٰۃ میں پورے ایک سال،(۳) یعنی اوپر جو مدتیں ذکر کی گئی ہیں، اتنی مدت اور اوقات جنون میں مبتلا رہنے والے اشخاص کو اس میں گذری ہوئی ان کی عبادتوں کی قضاء کی ضرورت نہیں۔

(۱) تیسیر التحریر : ۲/۲۵۹

(۲) تیسیر التحریر : ۲/۲۶۰

(۳) تیسیر التحریر : ۲/۲۶۲

جنون کے سبب تفریق

اگر شوہر کو جنون کا مرض ہو جائے تو آیا عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہوگا؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جواب نفی میں ہے،(۱) امام مالکؒ، (۲) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، (۳) کے نزدیک عورت تفریق کا مطالبہ کرسکتی ہے، یہی رائے فقہائے احناف میں امام محمدؒ کی بھی ہے، بشرطیکہ جنون نکاح کے بعد پیدا ہوا ہو یا اگر نکاح سے پہلے جنون رہا ہو تو عورت اس سے آگاہ نہ رہی ہو،(۴) چونکہ امام محمدؒ کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح اور مزاج سے قریب بھی ہے اور مصلحت عامہ کے مطابق بھی، اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمدؒ ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بناپر رد نکاح کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ ان القاضی لوقضی برد أحد الزوجين بعيب نفد قضاؤه . (۵)

عالمگیری میں ہے:

إن كان الجنون حادثا يؤجله سنة كالعنة وإن كان مطبقا فهو كالجب وبه نأخذ.(۶)

غرض جنون کی دو قسمیں ہیں: مطبق اور غیر مطبق۔ جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو، ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کردے گا اور اگر وقتاً فوقتاً جنون کا دورہ پڑتا ہو، ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کردیا جائے گا۔(۷)

جنون کے متعلق فقہ شافعی کے احکام

فقہاء شوافع میں سیوطی نے سوئے ہوئے شخص، بیہوش اور مجنون کے مشترک احکام اور وہ احکام جن میں فرق ہے، کا ایک گونہ تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان کی تفصیل کی روشنی میں مجنون کے جو احکام سامنے آتے ہیں، وہ اس طرح ہیں:

۱- حدث یعنی وضوء و غسل کے ٹوٹنے کا حکم مجنون کے لئے بھی ہوگا۔(۸)

۲- جنون سے افاقہ کے بعد غسل کرنا مستحب ہے۔

۳- ایک نماز کے مکمل وقت جنون طاری رہا تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

۴- پورے دن جنون رہا تو اس دن کا روزہ بھی اس پر واجب نہ ہوگا اور اگر دن کے کچھ حصہ میں جنون رہا تو روزہ صحیح قول کے مطابق باطل ہو جائے گا۔

۵- اذان کے درمیان جنون کا دورہ ہو، لیکن بلا طویل وقفہ کے افاقہ ہو گیا، تو اگلے کلمات اذان کی تکمیل کافی ہو جائے گی۔

۶- اعتکاف کے دوران جنون کا دورہ پڑا تو جنون کی حالت

---

(۱) بدائع الصنائع : ۳۲۷/۲، ط، رشیدیہ، پاکستان　　(۲) الشرح الصغير : ۴۶۷/۲

(۳) رحمة الامة : ۲۷۴، کتاب الفقه على المذاهب الأربعة : ۱۸۰/۴　　(۴) البحر الرائق : ۱۲۶/۴

(۵) البحر الرائق : ۱۲۷/۴　　(۶) عالمگیری : ۱۳۳/۲، مطبوعہ ہندوستان

(۷) حوالہ سابق، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اسلام اور جدید معاشرتی مسائل کا'' کا مقالہ ''امراض وعیوب کی بنا پر فسخ نکاح''

(۸) مجنون خود تو مکلف نہیں ہے، شاید مصنف کا منشاء یہ ہو کہ مجنون حالت جنابت میں ہو تو صحت مند کے لئے اس کو مسجد میں لے جانا، یا بے وضو ہو تو اس کے ہاتھ میں قرآن دینا جائز نہ ہوگا، خالد

''اعتکاف'' میں شمار نہ ہوگی۔

۷- مجنون کے ولی کے لئے جائز ہوگا کہ مجنون کی طرف سے احرام باندھے۔

۸- حج میں مجنون کا وقوف عرفہ معتبر نہ ہوگا۔

۹- مجنون نے پہلے سے ''رمی جمار'' کے لئے کسی کو نائب بنایا ہو، پھر جنون کا دورہ پڑا اور شخص مذکور نے اس کی طرف سے رمی کردی تو کافی ہے۔

۱۰- جائز معاملات بھی جنون کی حالت میں کرے تو باطل ہوں گے۔

۱۱- امیر المؤمنین جنون کی وجہ سے امامت کبریٰ سے معزول ہوجائے گا۔

۱۲- ولی نکاح مجنون ہو جائے تو اس کے بعد والے ولی کی طرف ولایت منتقل ہوجائے گی۔

۱۳- مجنون کا ولی، مجنون کا نکاح کرا سکتا ہے۔

۱۴- انبیاء پر بے ہوشی طاری ہوسکتی ہے، کیونکہ یہ مرض ہے، لیکن جنون نہیں ہوسکتا کہ یہ ایک نقص اور عیب ہے۔

۱۵- جنون کی وجہ سے جملہ تصرفات اور اختیارات سے آدمی محروم ہوجاتا ہے۔

۱۶- مجنون کی عبادات، خرید وفروخت، فسخ ومعاملات جیسے طلاق وغیرہ صحیح نہ ہوگی۔

۱۷- مجنون اپنی بہو سے وطی کر گذرے تو بہو اس کے بیٹے پر حرام ہوجائے گی۔(۱)

جَنین (زیر حمل بچہ)

بچہ جب تک بطن مادر میں ہو ''جنین'' کہلاتا ہے، پیدا ہونے کے بعد ''صبی''، غذا کھانے لگے تو ''غلام'' تا آنکہ سات سال کا ہوجائے، سات سال سے دس سال تک بچہ کو ''یافع'' پھر پندرہ سال تک ''حزور'' کہا جاتا ہے،(۲) احکام شرعیہ کے اعتبار سے انسان کے پانچ ادوار کئے گئے ہیں: اول زمانۂ حمل، جب بچہ ''جنین'' کہلاتا ہے، دوسرے دور طفولیت، تیسرے دور تمیز، چوتھے دور ''بلوغ'' اور پانچویں دور ''رشد وشعور''،(۳) ''جنین'' کی دوہری حیثیت ہوتی ہے، ایک طرح وہ اپنی ماں کے وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اگر جانور فروخت کیا جائے تو زیر حمل جنین بھی ماں کے ساتھ اس معاملہ میں داخل ہوتا ہے۔ دوسری حیثیت اس کے اپنے وجود کی ہوتی ہے، اس لئے کہ جنین مستقل طور پر زندہ رہتا ہے اور مستقبل قریب میں وہ ایک مستقل اور مکمل انسان بننے والا ہے،(۴) اسی لئے فقہاء نے اس دوہری حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ''جنین'' کے بعض حقوق ثابت کئے ہیں، لیکن خود ''جنین'' پر کوئی حق کسی اور کا نہیں ٹھہرایا ہے، کہ ابھی وہ تکلیف اور ذمہ داری کے دائرہ سے باہر ہے، یہ حقوق جو جنین کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، نسب کا ثبوت، حق وراثت، وصیت، اور وقف کا استحقاق، ماں کی آزادی کے ساتھ جنین کی

---

(۱) ملخص از: الأشباه والنظائر للسیوطی: ۳۸۰-۳۷۴، القول فی النائم والمجنون والمغمی علیه

(۲) الاشباه والنظائر للسیوطی: ۳۸۷

(۳) المدخل الفقهی العام للزرقاء: ۷۴۷/۲

(۴) دیکھئے: کشف الاسرار للبزدوی: ۳۳۹/۴

آزادی ہے۔ یہ چوتھا مسئلہ چونکہ فی زمانہ محتاج بیان نہیں، اس لئے اس کے سوا بقیہ تین حقوق کی مختصر اور ضروری تشریح کی جاتی ہے۔

ثبوتِ نسب

منکوحہ اور معتدہ (عدت گذارنے والی عورت) کے جنین کا نسب بالاتفاق اس کے شوہر سے ثابت ہوگا، البتہ معتدہ کی صورت میں اس قدر تفصیل ہے کہ طلاق دینے والے شوہر کے طلاق دینے (اگر طلاق بائن دی ہو) کے بعد اور عدت وفات گذار رہی ہو تو شوہر متوفی کی وفات کے اتنے عرصہ بعد ولادت ہو کہ اتنی مدت تک اس عورت کے بطن میں اس حمل کے باقی رہنے کا امکان تھا۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''ثبوت نسب'' اور ''حمل'')

اگر ''جنین'' سے ثبوت نسب کا قبل از ولادت مرد انکار کرے تو عام فقہاء کے نزدیک قاضی زوجین کے درمیان لعان کرائے گا اور نسب اس مرد سے متعلق نہ رہے گا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبل از ولادت نسب کا انکار قابل اعتبار نہ ہوگا، ولادت کے بعد مرد مولود کے نسب کا انکار کرے تو اب لعان کے ذریعہ جہاں زوجین میں تفریق عمل میں آئے گی وہیں نومولود کا رشتہ نسب اس مرد سے منقطع ہو جائے گا۔ (۱)

وراثت

مورث کی موت کے وقت جنین کا بطن مادر میں وجود یقینی ہو اور اس کی وفات کے بعد وہ زندہ حالت میں پیدا ہو تو اب ''جنین'' وراثت کا حق دار ہوگا، پھر چونکہ حمل میں ایک سے زیادہ بچوں کے موجود ہونے کا امکان موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے چار بچوں، بعض نے تین اور بعضوں نے دو کا حصہ محفوظ رکھنے کا حکم دیا ہے، (۲) احناف کا قول مشہور جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ ایک وارث کا حصہ روک کے رکھا جائے گا، اگر بحیثیت مرد جنین کا حصہ زیادہ نکلتا ہو تو اسی لحاظ سے حصہ محفوظ رکھا جائے گا، اور اگر بحیثیت لڑکی حصہ کی مقدار زیادہ ہوتی ہو تو ابھی جنین کو لڑکی فرض کر کے اس کا حصہ روک رکھا جائے گا، (۳) ویسے ظاہر ہے عورت کا حصہ اس کے ہم رشتہ مرد کے مقابلہ اکثر کم ہی رکھا گیا ہے کہ وہ ان بہت سی ذمہ داریوں سے فارغ ہے جو مرد کے ذمہ رکھی گئی ہیں، لیکن بعض خاص صورتوں میں ان کے حصے بڑھ جاتے ہیں۔

وصیت و وقف

وصیت کے احکام میں بمقابلہ وراثت کے زیادہ توسع ہے، یہی وجہ ہے کہ مسلمان کافر، اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا ہے، مگر کافر کے لئے وصیت کی جاسکتی ہے، لہٰذا جب جنین وراثت کا حقدار قرار پاتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کے لئے وصیت بھی درست ہوگی اور وہ اس کا حقدار ہوگا، علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے:

والحمل یرث فتصح الوصیة له. (۴)

وقف کے صحیح ہونے اور مصارف وقف پر اس کے استحقاق

---

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۳/۳، المغنی لابن قدامہ: ۴۲۳/۷، امام مالکؒ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، بدایۃ المجتہد ۹۸/۲

(۲) دیکھئے: المغنی: ۳۱۴/۶　　(۳) سراجی، فصل فی الحمل

(۴) المغنی: ۵۷/۶

ثابت ہونے کے لئے وقف کرنے والے کی طرف سے ایجاب کافی ہے، جس پر وقف کیا جارہا ہے، اس کا قبول کرنا ضروری نہیں،(۱) اس لئے جنین پر وقف بھی معتبر ہوگا۔

اسقاط

حیات انسانی کے بارے میں حفاظت کا اسلام کو اس درجہ اہتمام ہے کہ اس نے جنین کے اسقاط کو حرام قرار دیا، خواہ حاملہ خود ہی اس کا ارتکاب کیوں نہ کرے،"اسقاط" کے تحت اس پر گفتگو ہوچکی ہے، اس لئے اب اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ اس کا دنیوی حکم جو حدیث صحیح سے ثابت ہے، یہ ہے کہ اسقاط جنین پر"غرۃ" واجب ہوگا، فقہاء اس بارے میں متفق ہیں، ابن رشد کہتے ہیں" واتفق الفقهاء على أن الواجب فى الجنين غرة "،(۲) مگر خود"غرۃ" کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنین مذکر ہوتو مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور جنین مونث ہوتو عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، بہ شرطیکہ جنین مردہ ساقط ہوجائے اور خود عورت زندہ باقی رہ جائے ، اگر عورت کا انتقال ہو جائے اور جنین مردہ پیدا ہوتو صرف عورت کی دیت واجب ہوگی۔(۳)

(فقہی اختلاف اور مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو"غرۃ" اور"قتل")

غسل ونماز

"جنین" کے سلسلے میں ایک اہم اور قابل ذکر مسئلہ ولادت کے بعد غسل اور نماز جنازہ کا ہے، اگر ولادت تک بچہ زندہ رہے، یعنی جنین کا اکثر حصہ بطن مادر سے بحالت زندگی باہر آئے تو اس کو غسل بھی دیا جائیگا، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی، خواہ زندگی کا اظہار بچہ کے رونے سے ہو یا کسی اور طور سے، اور اگر جنین مردہ پیدا ہوتو ظاہر روایت کے مطابق اس کو بلا غسل دفن کردیا جائے گا اور غیر ظاہر روایت کے مطابق غسل دیا جائے گا کہ یہی کرامت انسانی کا تقاضا ہے اور فتویٰ اسی پر ہے، بقول صاحب ہدایہ"هو المختار"البتہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔(۴) فقہائے مالکیہ کے یہاں بھی مردہ جنین پر نہ نماز پڑھی جائیگی اور نہ اس کو غسل دیا جائے گا، البتہ مالکیہ کے ہاں بچہ کا رونا ہی اس کی زندگی کی واحد علامت ہے، حرکت کا پایا جانا، یا کسی اور عمل کے ذریعہ جنین کی زندگی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔(۵)

شوافع کا نقطۂ نظر ہے کہ جنین مردہ پیدا ہوا اور ابھی وہ چار ماہ سے کم کا تھا تو اسے یونہی دفن کردیا جائے گا، اگر چار ماہ کا ہوتو امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جو"كتاب الأم"میں ہے، اب بھی اس پر نماز نہ پڑھی جائے گی، البتہ غسل دیا جائے گا،(۶) فقہاء حنابلہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔(۷)

جَوْرَب (غیر چرمی موزہ)

عربی زبان میں"جورب" اس موزہ کو کہتے ہیں، جو

---

(۱) الوقف صدقة جارية فى سبيل الله ، بدائع الصنائع : ۲۲۱/۶

(۲) بداية المجتهد : ۳۲۷/۲

(۳) فتح القدير وهداية على هامش الفتح : ۴۶۵/۱

(۴) هدايه : ۱۹۱/۱، فصل فى الصلوة على الميت

(۵) الشرح الكبير : ۴۲۷/۲، مع حاشية الدسوقى

(۶) المهذب : ۱۳۳/۱

(۷) كشاف القناع : ۳۸۹/۱

چمڑے کے علاوہ کسی دوسری چیز مثلاً اون اور کپڑے وغیرہ سے بنایا گیا ہو،(۱) یہ دراصل فارسی ''گورب'' کا معرب ہے۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی جورب پر مسح کرنا جائز ہے، جو ''منعل'' ہو، یعنی اس کے نیچے حصہ میں چمڑا ہو، یا مجلد ہو، یعنی اس کے اوپر کے حصہ میں چمڑا لگا ہوا ہو، یہی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی نقل کی گئی ہے،(۳) لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے وہی ہے جو آگے صاحبین کی ذکر کی جارہی ہے،(۴) اور یہی امام مالکؒ سے بھی منقول ہے۔(۵)

صاحبین کے نزدیک ایسے ''جوربین'' پر بھی مسح جائز ہے جو مجلد یا منعل تو نہ ہو، لیکن اس قدر موٹے ہوں کہ اس پر چلنا ممکن ہو، پیروں کا ظاہری حصہ نظر نہ آتا ہو اور باندھے بغیر پنڈلی پر ٹھہر جاتا ہو۔(۶)

ان حضرات کے پیش نظر حضرت مغیرہ ﷺ کی وہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے وضوء کیا اور ''جوربین'' اور ''نعلین'' پر مسح فرمایا(۷) سنن ترمذی کے ایک نسخہ کی روایت کے مطابق خود امام ابوحنیفہؒ نے بھی صاحبین ہی کی طرف رجوع کرلیا تھا،(۸) چنانچہ بعض فقہاء احناف نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔(۹)

جہاد

جہاد کے معنی عربی زبان میں کوشش و محنت کے ہیں، اسلام کی حفاظت اور اشاعت کے لئے آخری درجۂ کوشش کا نام ''جہاد'' ہے، دعوت سے جس کام کا آغاز ہوتا ہے، جہاد سے اسی کام کی تکمیل ہوتی ہے، جہاد دراصل ایک ناپسندیدہ ضرورت ہے، جس طرح جسم کے کسی حصہ کو کاٹنا کسی حساس وجود کے لئے کوئی خوشگوار بات نہیں ہوتی، لیکن اگر جسم کی مجموعی صحت کے لئے اس کی علاحدگی ناگزیر ہو جائے تو کون صاحب عقل ہوگا جو آپریشن اور جراحی کو ظلم و زیادتی تصور کرے، جہاد ٹھیک اسی طرح معاشرہ اور سماج کی مجموعی صحت اور اصلاح کے لئے ایک ایسا اقدام ہے، جو آخری چارۂ کار کے طور پر اٹھایا جاتا ہے۔

جہاد کا اسلامی تصور

جہاد عام جنگوں کی طرح محض ایک جنگ نہیں ہے، جس کا مقصد ملک گیری اور کشور کشائی ہو، بلکہ اس کا مقصد زمین میں پھیلتے ہوئے فساد کو مٹانا اور حق و اصلاح کو غالب کرنا ہے:

لولادفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض .　　(سورہ البقرہ:۲۵۱)

چنانچہ مختلف احادیث میں ایسی جنگ کو جس میں اپنی بہادری کا اظہار یا جاہلی عصبیت کارفرما ہو، بے نتیجہ اور اُلٹے عذاب کا باعث قرار دیا گیا ہے۔

اسلامی جہاد اور عام جنگوں کا فرق دونوں کے عام مظاہر ہی سے ہو جاتا ہے، عام سپاہیانِ جنگ جو میدان جنگ میں اترتے

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة : ۱۳۶/۱
(۲) معارف السنن : ۳۴۷/۱
(۳) هدايه : ۴۴/۱، رحمة الأمة في اختلاف الأئمه : ۲۷
(۴) ترمذی : ۲۹/۱، باب في المسح على الجوربين
(۵) رحمة الأمة : ۲۷
(۶) هدايه : ۴۴/۱
(۷) ترمذی : ۲۹/۱، عن مغيرة بن شعبه
(۸) ملاحظہ ہو : ترمذی ،ط داراحياء التراث العربي : ۱۶۹/۱ ، مع تحقيق ڈاکٹر احمد محمد شاکر
(۹) غنية المستملي : ۱۱۸

ہیں تو اس طرح کہ سینے تنے ہوئے، گردنیں اکڑی ہوئیں، زبان پر متکبرانہ نعرے، دل اپنی بہادری کے نشہ سے سرشار، سازوسامان کی کثرت پر غروراور ملک وقوم کی جے جے کار۔

اس کے برخلاف جب ایک مجاہد اسلام نکلتا ہے تو اس طرح کہ زبان پر اللہ کی حمد وتسبیح کے الفاظ **إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً**، نہ کہ اکڑ ''**ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطراً ورئاء الناس**'' سامان کی کثرت کے بجائے اللہ کی نصرت پر تکیہ ''**لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ اعجبتكم كثرتكم**'' (التوبہ:۲۵) بلندی پر چڑھے تو اللہ کی تکبیر، پستی میں اترے تو خدا کی تسبیح، یہ طرز عمل ہی بتائے دیتا ہے کہ جہاد اور عام جنگوں کی راہیں جداگانہ ہیں، ایک کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ اور حق کو غالب کرنا ہے اور دوسرے کا مقصد ملکی، قومی اور نسلی مفادات کا تحفظ اور اس کی پاسداری ہے۔

قانون جنگ کی تہذیب

پھر اسلام نے جنگ کے لئے بھی ایسے مہذب قوانین دئے ہیں، کہ آج کی مہذب دنیا کا قانون جنگ اور بین الاقوامی معاہدہ محض اس کا چربہ ہیں، چنانچہ اسلام نے جنگ کے یہ آداب بتائے:

۱- کسی شخص کو جلایا نہ جائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ آگ کا عذاب دینے کا حق صرف خدا ہی کو ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام عام حالات میں آتشیں اور نیوکلیر اسلحہ کے استعمال کو صحیح نہیں سمجھتا اور اس کی حوصلہ شکنی کرتا ہے۔

۲- آپ ﷺ نے ضعیف، بوڑھے، چھوٹے بچے اور عورت کو قتل کرنے سے منع فرمایا،(۲) بعض روایتوں سے ان کے مذہبی پیشوا اور عبادت گاہوں کے خدام کے قتل کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہے، اسی لئے فقہاء نے کفار کی خواتین، نابینا، اپاہج، ضعیف، بوڑھے اور عبادت گاہوں کے خدام کے قتل کو ناجائز قرار دیا ہے۔(۳)

۳- فصلوں، کھیتیوں اور آبادیوں کو تاخت وتاراج کرنے اور قتل عام کی بھی مذمت کی گئی ہے، اور اس کو اہل کفر کا طریقہ قرار دیا گیا ہے **إذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل.** (البقرۃ:۲۰۵) حضرت ابوبکر ﷺ نے باضابطہ اس سے منع فرمایا تھا۔(۴) ہاں اگر جنگی حکمت عملی کے تحت اس کے بغیر چارہ نہ رہے تو پھر ان کو بھی نشانہ بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے غزوۂ بنوقریظہ کے موقع سے کیا تھا۔

۴- قیدی کو قتل کرنے سے منع کیا گیا، **ولا يقتلن أسير.** (۵)

۵- اسلام نے یہ اُصول قرار دیا کہ دشمن مملکت کے سفیر کو بھی قتل نہ کیا جائے، چنانچہ اسی بنیاد پر رسول اللہ ﷺ نے مسیلمہ کذاب کے سفیر کو قتل نہیں کرایا۔(۶)

۶- جنگ کے موقع سے عموماً لوگ وحشیانہ حرکتوں اور ہر قسم

(۱) أبو داؤد: ۱۴/۲، باب في كراهية حرق العدو بالنار

(۲) أبو داؤد: ۱۴/۲، باب في قتل النساء والصبيان، مسلم: ۸۵/۲، باب تحريم قتل النساء ولصبيان

(۳) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: ۳۸۲

(۴) ترمذی: ۲۸۳/۲

(۵) فتوح البلدان: ۴۷

(۶) أبوداؤد ۳۸۰/۲، باب في الرسل، كتاب الجهاد

کی ظلم وزیادتی پر اتر آتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے اس سے سختی سے منع فرمایا اور مثلہ کرنے کی ممانعت کردی، جس کا عرب جاہلیت میں عام رواج تھا۔(۱)

۷- جنگ بندی کے بعد دھوکہ دیکر حملہ آور ہونے سے آپ ﷺ نے منع فرمایا۔(۲)

جہاد اقدامی ودفاعی

اسلامی تعلیمات پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے دوطرح کے جہاد کی اجازت دی ہے، دفاعی اور اقدامی۔ دفاعی جہاد یہ ہے کہ جولوگ اسلام کے خلاف برسر جنگ ہوں اور ان کے خلاف جواباً جنگی اقدام کیا جائے، قرآن مجید نے اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لایحب المعتدین . (البقرہ:۱۹۰)

اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو، جو تم سے جنگ کرتے ہیں اور حد سے تجاوز نہ کرو کہ اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے۔

رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اس کی مثال فتح مکہ اور غزوۂ اُحد ہے، جس میں دشمنوں کی طرف سے پہل ہوئی اور مسلمانوں نے اس کا جواب دیا۔

دوسری صورت اقدامی جہاد کی ہے کہ اگر اسلام کی حفاظت اور اس کی شوکت کو مملکت کافرہ سے خطرہ ہو اور جور وفساد کے سدباب کے لئے نظام حکومت کا تبدیل کردینا ناگزیر ہوجائے، نیز اسلامی مملکت سے ان کا کوئی جنگی معاہدہ نہ ہو، ایسی صورت میں اسلام اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ پہل کرکے ان پر حملہ آور ہوا جائے اور ان کی قوت توڑ دی جائے، یہ بات عین قرین انصاف اور قرین عقل ہے، حیرت ہے کہ اس کو وہ لوگ وحشیانہ اور غیر مہذب عمل قرار دیتے ہیں، جو کسی صالح مقصد کے بغیر محض ملک گیری کی ہوس میں اپنے کمزور پڑوسیوں اور ملکوں کو دن رات اپنے جبر واستبداد کا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔

اقدامی جہاد کی مثال رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں غزوہ بدر ہے، جس میں آپ ﷺ نے خود بڑھ کر قریش کے تجارتی قافلہ پر حملہ کرنا چاہا، تا کہ ان کی عسکری اور اقتصادی قوت کمزور پڑ جائے۔

جہاد کے چند فقہی احکام

عام حالات میں جہاد فرض کفایہ ہے،(۳) کسی اسلامی ملک میں مسلمانوں کی ایک جماعت اس کام پر مستعد ہو تو سبھوں کی طرف سے فرض ادا ہوجائے گا، جہاد کے درمیان استقامت واجب ہے، اور کسی جنگی چال کے بغیر محض از راہ بزدلی راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، ان باتوں پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

جنگ کے درمیان اگر وہاں حاصل کی ہوئی دولت کا مملکت اسلامی میں لانا ممکن نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں اس کا تلف کردینا درست ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں جائز نہیں، جن لوگوں تک دعوت اسلام نہ پہونچی ہو، ان کو یہ دعوت دینا چاہئے کہ اسلام قبول کرلو، یا جزیہ دو، اگر وہ اس کے

(۱) أبو داؤد : ۲/۱۴، باب فی النھی عن المثلۃ

(۲) ترمذی : ۱/۲۸۷، باب ماجاء فی القدر

(۳) بدائع الصنائع : ۷/۹۸

لئے تیار نہ ہوں تو پھر ان سے جہاد کا آغاز کیا جانا چاہئے۔

غلام کے لئے آقا، بیوی کے لئے شوہر، اولاد کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد جائز نہیں، ہاں اگر دشمنانِ اسلام مملکت اسلامی کی حدود میں داخل ہو جائیں تو جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، اور ایسی صورت میں ہر ایک کا جہاد کے لئے نکلنا فرض ہے،(۱) جہاد ان لوگوں پر فرض ہے، جو اس کی طاقت رکھتے ہوں، نابینا، لنگڑے، اپاہج، بیمار، کمزور وغیرہ پر جہاد فرض نہیں،(۲) موجودہ زمانہ میں جو لوگ فوجی تربیت یافتہ نہ ہوں، وہ بھی اسی زمرہ میں ہیں، عام حالات میں تو میدانِ جہاد سے راہِ فرار اختیار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر دشمن کی اتنی فوج حملہ آور ہو کہ ان کے مقابلہ کی تاب نہ ہو، خواہ عددی قوت کی بنا پر، یا موجودہ زمانہ میں اسلحہ کی قوت کی بنا پر تو پیچھے ہٹ جانا، تا کہ فوج سے آملیں، مسلمانان شہر کی پناہ لیں، یا پچھلی چوکیوں پر مورچہ سنبھال لیں، جائز ہے۔(۳)

فوج کی روانگی کے وقت مستحب ہے کہ فوج پر کسی کو امیر بنا دیا جائے اور امارت و سپہ سالاری کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کیا جائے، جو ایک طرف حلال وحرام سے واقف اور اس پر عمل پیرا بھی ہو، اور دوسری طرف تدابیر جنگ سے بخوبی واقف ہو، نیز سپہ سالار کو تقویٰ اور اپنی فوج کے ساتھ بہتر سلوک کی نصیحت و تلقین کی جائے،(۴) جن لوگوں سے مقابلہ ہو اگر ان تک پہلے ہی دین کی دعوت پہنچ چکی ہو تو بھی آغازِ جنگ سے پہلے دعوت اسلام دینا مستحب ہے، اور اگر اب تک دین کی دعوت پہونچی ہی نہ ہو تو واجب ہے، امام کاسانیؒ نے اس پر کیا خوب روشنی ڈالی ہے:

لأن القتال مافرض لعينه بل للدعوة إلى الإسلام، والدعوة دعوتان: دعوة بالبنان وهي القتال، ودعوة بالبيان وهو اللسان وذلك بالتبليغ.(۵)

اس لئے کہ قتال بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ اصل مقصود دعوت اسلام ہے اور دعوت دو طرح کی ہیں، ایک بزور قوت اور وہ قتال ہے، دوسرے بیان کے ذریعہ جو زبان سے ہوتی ہے اور وہ تبلیغ ہے۔

اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو جنگ نہ کی جائے، انکار کریں تو کہا جائے کہ جزیہ ادا کریں اور مملکت اسلامی میں ضم ہو کر ذمی کی حیثیت سے زندگی بسر کریں، اس پر بھی آمادہ نہ ہوں تو جہاد کا سہارا لیا جائے۔(۶)

جیسا کہ گذرا دوران جہاد بچے، بہت بوڑھے، اپاہج، مفلوج، نابینا، ہاتھ پاؤں کٹے شخص، دایاں ہاتھ کٹا شخص، معتوہ و بے عقل، عبادت گاہوں کے پیشوا، پہاڑوں میں فروکش عزلت گزیں، راہب و دنیا سے بے تعلق لوگ قتل نہ کئے جائیں، جنگ ختم ہونے کے بعد بھی ان لوگوں پر دست درازی کرنی جائز نہیں، مسلم بیٹے کے لئے اپنے غیر مسلم باپ پر حملہ کرنے میں ابتداء کرنا بھی مباح نہیں،(۷) اگر دشمن کچھ مسلمانوں کو یرغمال بنالیں

---

(۱) بدائع الصنائع: ۹۸/۷
(۲) بدائع الصنائع: ۹۹/۷
(۳) بدائع الصنائع: ۱۰۰/۷
(۴) بدائع الصنائع: ۱۰۰/۷
(۵) بدائع الصنائع: ۱۰۰/۷
(۶) حوالۂ سابق
(۷) بدائع الصنائع: ۱۰۱/۷

اور حملہ کرنے میں ان کی جان جانے کا خطرہ ہو تو بھی اجتماعی مفاد کے پیش نظر ان پر حملہ کیا جاسکتا ہے۔(۱)

جَہر

''جہر'' کے معنی کسی بات کو باواز بلند ادا کرنے کے ہیں۔

جہر کی حد اور جہری نمازیں

جہر کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ آدمی اس طرح پڑھے کہ دوسرا سن لے، اگر اتنا آہستہ پڑھے کہ صرف خود سن سکے تو یہی ''خفا'' ہے، یہی قول فقہاء کے یہاں زیادہ صحیح و معتبر ہے، (۲) فجر، مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں، نیز جمعہ، عیدین، تراویح اور جماعت کے ساتھ وتر میں قرآن زور سے پڑھنا واجب ہے، تنہا نماز پڑھنے والوں کے لئے ان جہری نمازوں میں بھی آہستہ پڑھنا درست ہے، لیکن جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے، تاہم اپنی آواز اتنی بھی بلند نہ کرنی چاہئے جتنی امام کی آواز بلند ہوتی ہے، امام کے لئے بھی اتنا ہی زور سے پڑھنا مطلوب ہے، کہ لوگوں تک آواز پہونچ جائے، اس سے زیادہ بلند آواز اور اس کے لئے تکلف مناسب نہیں، رات کو نفل نمازوں میں بھی اختیار ہے چاہے تو ''جہر'' کے ساتھ پڑھے یا ''سر'' کے ساتھ۔(۳)

اوپر ''جہر'' اور ''سر'' کی جو حد بیان کی گئی ہے، وہ فقہائے احناف میں ہندوانیؒ، فضل ابن ہمامؒ، صدر الشریعہؒ کے علاوہ امام شافعیؒ سے منقول ہے اور اسی کو قاضی خاںؒ وغیرہ نے ترجیح دیا ہے۔(۴)

(اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض اور رائیں ''سر'' کے تحت مذکور ہوں گی)۔

جَہل

''جہل'' علم کی ضد ہے، ''جہل'' کی مختلف تعریف کی گئی ہے، (۵) تاہم اس کی سب سے صحیح تعریف وہ ہے، جو ابن ہمامؒ اور ابن نجیمؒ وغیرہ نے کی ہے کہ علم کی صلاحیت کے باوجود علم سے محروم ہونا جہل ہے: ''**عدم العلم عمامن شانه العلم**''، (۶) پس دیوار اور پتھر کو جاہل نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں علم کی صلاحیت ہی نہیں ہے، (۷) اگر آدمی کو اپنے جہل کا احساس بھی ہو تو یہ ''جہل بسیط'' ہے اور اگر جہل کے باوجود اس کو اپنے بارے میں ''علم'' کا خیال پیدا ہو جائے تو اس دوگانہ جہالت کا نام اہل فن کی زبان میں ''جہل مرکب'' ہے۔(۸)

جہل و ناواقفیت اصلاً ان امور میں سے ہے جس کو شریعت عذر تصور کرتی ہے اور اکثر اوقات اس کی وجہ سے حکم میں تخفیف پیدا ہوتی ہے، اسی لئے فقہاء احناف نے ''عموماً عوارض اہلیت''

(۱) هدایه : ۵۶۱/۲ (۲) هندیه : ۷۲/۱، ط بیروت ۔
(۳) الفتاوی الهندیه : ۳۸/۱، الفصل الثانی فی واجبات الصلوة (ملخصاً) (۴) سعایه : ۲۷۰/۲
(۵) غمزعیون البصائر : ۲۹۶۳
(۶) تیسیر التحریر : ۲۱۱/۳، الأشباه والنظائر، لابن نجیم مع الغمز : ۲۹۶/۳
(۷) غمز : ۲۹۶/۳ (۸) تیسیر التحریر : ۲۱۱/۳

کے ذیل میں اس کا ذکر کیا ہے، علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

المجهول في الشريعة كالمعدوم والمعجوز عنه. (۱)

شریعت میں مجہول کسی چیز کے غیر موجود اور اس سے معذور ہونے کے حکم میں ہے۔

ابن رجب حنبلیؒ نے اسی کو مختلف لب ولہجہ میں یوں کہا ہے:

ينزل المجهوة منزلة المعدوم وإن كان الأصل بقاءه إذا يئس من الوقوف عليه أو شق اعتباره. (۲)

کسی چیز سے ناواقفیت اس کو معدوم کے درجہ میں کر دیتی ہے، اگر اس کی واقفیت سے مایوسی ہوگئی ہو، یا اس کا اعتبار کرنے میں مشقت ہو، گو اصل اس کا باقی رہنا ہے۔

احناف اور شوافع نے جہل کے احکام پر زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ اس پر گفتگو کی جاتی ہے۔

احناف کے نزدیک جہل کے احکام

احناف نے جہل کی چار قسمیں کی ہیں: جہل باطل، موقع اجتہاد میں جہل، دار الحرب میں جہل، حق شفعہ وغیرہ میں جہل۔

جہل باطل

جہل باطل ایسا جہل ہے جو آخرت میں انسان کے لئے عذر نہ بن سکے، عام طور پر چار صورتوں کو اس زمرہ میں رکھا گیا ہے:

۱- کافر کا توحید، رسالت، آخرت اور اللہ تعالیٰ کی صفات سے جہل۔

۲- توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار ہو، لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات یا آخرت وغیرہ کی بابت مبتدعانہ عقیدہ رکھتا ہو، مثلاً وہ لوگ جو خدا کی صفات کو بالکل مخلوق کی طرح فانی تصور کرتے ہوں یا عذاب قبر، میزان و پل صراط اور حوض و شفاعت کے منکر ہوں۔

۳- باغی کا جہل، جو عادل امیر المسلمین کے خلاف ناواجبی بغاوت کرے، چنانچہ اگر وہ کسی کا مال تلف کر دے تو ضامن ہوگا، تاہم ان کا جہل پہلے طبقہ سے کمتر متصور ہوگا؛ کیونکہ مبتدعین پر تو بعض سلف نے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن محض بغاوت کے باعث کفر نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

۴- مجتہد کا صریحاً کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع اُمت کے خلاف رائے قائم کرنا، مثلاً قرآن نے ذبیحہ کی حلت کے لئے بسم اللہ کہنے کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے عمداً تارک تسمیہ کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے، حدیث مشہور ہے کہ طلاق مغلظہ کے بعد عورت شوہر اول کے لئے جب ہی حلال ہوگی کہ شوہر ثانی اس سے جماع کر چکا ہو، مگر بعض حضرات نے اس کے خلاف شوہر ثانی کے محض نکاح کو کافی قرار دیا ہے، اجماع ہے کہ ''ام ولد باندی'' فروخت نہیں کی جا سکتی، اس کے باوجود بعضوں نے اس کی اجازت دی ہے۔ (۳)

---

(۱) مجموع فتاوی شیخ الاسلام: ۳۲۲/۲۹ (۲) قواعد ابن رجب: ۲۳۷

(۳) اس جہل کو ''جہل باطل'' میں شمار کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ فقہائے مجتہدین میں سے شاید ہی کوئی ہو جن کے یہاں ایک دو مسئلوں میں اس طرح کا تفرد موجود نہ ہو اور خود احناف کے لئے بھی اس سے براءت آسان نہیں ہے، واللہ اعلم۔

موقع اجتہاد میں جہل

اجتہادی مسائل میں یا ایسے مواقع پر جہاں واقعی شبہ کی گنجائش ہو، آدمی ناواقفیت کی وجہ سے کوئی کام کرگذرے یہ ''جہل'' عذر شرعی بن سکتا ہے، مثلاً کسی شخص نے پچھنا لگوایا، چونکہ ایک حدیث مروی ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پچھنہ لگانا ناقض روزہ ہے اور یہی رائے امام اوزاعی کی ہے، (۱) اس شخص نے یہ سمجھ کر کہ واقعی روزہ ٹوٹ چکا ہے، کھا پی لیا تو صرف قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔

دارالحرب میں جہل

جہل کی تیسری صورت یہ ہے کہ ایک غیر اسلامی ملک میں کسی شخص نے اسلام قبول کیا، مگر احکام شرعیہ اس کو معلوم نہ ہو سکے اور نماز، روزہ وغیرہ کی فرضیت کا بھی علم نہ ہو سکا، تو ایسا شخص جب تک ناواقفیت کی وجہ سے ان عبادات کو انجام نہ دے، معذور سمجھا جائے گا، اور اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

جہل کی چوتھی قسم

جہل کی چوتھی قسم کی فقہاء نے مختلف مثالوں سے توضیح کی ہے، ہم اگر اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ اپنے اختیارات کا استعمال کرنے یا ان کے سلب ہوجانے کی جو شرطیں ہیں، آدمی ان شرطوں کے وقوع پذیر ہوجانے سے واقف نہ ہو تو یہ عذر معتبر ہوگا، مثلاً ولی باکرہ بالغہ لڑکی کا نکاح رد کردے اور لڑکی کو اس کی خبر نہ ہو تو اس کی خاموشی نکاح پر رضامندی متصور نہ ہوگی، بلکہ نکاح پر مطلع ہونے کے بعد اس کو نکاح رد کرنے کا اختیار باقی رہے گا، یا کسی شخص کو کسی چیز کی خریدی کا وکیل بنایا، پھر اس شخص کو وکالت سے معزول کردیا اور خریدی کا اختیار سلب کرلیا، مگر وکیل کو ابھی اس کی اطلاع نہ ہوسکی، ایسی صورت میں اگر اس نے سامان خریدلیا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر نہ ہوگی، بلکہ خود وہ شخص اس کا ذمہ دار ہوگا۔ (۲)

جہل کے متعلق ایک اُصول

احناف کے یہاں ایک اُصول ''جہل'' کے متعلق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کا اعتبار ''دفع فساد'' کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شخص کی بڑی بیوی نے اس کی چھوٹی بیوی (جو شیر خواری کی عمر میں تھی) کو دودھ پلا دیا تو حرام تو دونوں ہی بیویاں ہوجائیں گی، لیکن اگر بڑی بیوی اس بات سے واقف نہ تھی کہ اس کا یہ عمل اس کے شوہر کو دونوں بیویوں سے محروم کردے گا اور اس کے نتیجہ میں اس شیر خوار بیوی کا نصف مہر بھی شوہر پر خواہ مخواہ کسی انتفاع اور استمتاع کے بغیر واجب ہوگا، تو وہ اس آدھے مہر کی ذمہ دار نہ ہوگی، اسی طرح کسی شخص نے ''کلمۂ کفر'' کہہ دیا اور اسے معلوم نہیں کہ یہ الفاظ کفر میں سے ہے، تو بعض فقہاء تو اُسے کافر قرار دیتے ہیں، لیکن بعضوں نے اس سے معذور تسلیم کیا ہے اور کفر کا فتویٰ نہیں لگایا ہے اور حموی نے اس پر

---

(۱) حدیث کے الفاظ ہیں ''أفطر الحاجم و المحجوم'' (پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے نے روزہ توڑلیا) اس کے بالمقابل ایسی راویت موجود ہے، جس سے روزہ دار کے لئے پچھنا لگانے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے اکثر فقہاء نے اس حدیث کا مفہوم یہ سمجھا ہے کہ پچھنا لگانے کے بعد کمزوری کی وجہ سے خطرہ ہے کہ وہ اپنا روزہ پورا نہ کرسکے، اس اندیشہ کو ''روزہ ٹوٹنے'' سے تعبیر کردیا گیا ہے۔

(۲) ملخص از : الأشباہ و النظائر لابن نجیم مع الغمز : ۳/۳۰-۳۶، تیسیر التحریر : ۲/۲۷-۲۱۱ ، نور الأنوار : ۳۰۱-۲۹۹

خود امام محمدؒ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں ایک عورت سے کہا گیا کہ یہود و نصاریٰ کو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن عذاب دیں گے، اس نے جواب دیا، اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کریں گے، اس لئے کہ وہ بھی تو اسی کے بندے ہیں، امام محمدؒ سے اس عورت کے بارے میں استفسار کیا گیا تو اس کی ناواقفیت کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں لگایا، بلکہ نصیحت فرمائی کہ اس عورت کو تعلیم دو۔ (۱)

شوافع کے نزدیک جہل کے احکام

فقہاء شوافع نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر جہل کی وجہ سے آخرت میں ہونے والا گناہ معاف ہوجاتا ہے، البتہ دنیوی حکم کے اعتبار سے جہل کی کئی قسمیں اور صورتیں ہیں۔

پہلی صورت

شریعت نے جس چیز کا حکم دیا تھا اُسے انجام نہ دیا تو اس کی وجہ سے یہ فرض اس سے معاف نہ ہوگا، بلکہ اس کا تدارک واجب ہوگا، اور چونکہ تعمیل امر ہی نہیں کیا، اس لئے اس کے ثواب واجر سے بھی محروم رہے گا، مثلاً کپڑے اور جسم میں اتنی نجاست لگی تھی کہ اس کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی، بے خبری میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرلی، بعد کو معلوم ہوا تو قضاء واجب ہوگی یا کسی شخص کو محتاج سمجھ کر زکوٰۃ دیدی، بعد کو معلوم ہوا کہ وہ مالدار ہے اور مصرف زکوٰۃ نہیں ہے، تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

دوسری صورت

شریعت نے کسی بات سے منع کیا اور ناواقفیت میں اس کا ارتکاب کرگذرا، البتہ اس کی وجہ سے کسی اور کا حق تلف نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے ناواقفیت میں شراب پی گیا، یا جہالت کی وجہ سے کوئی ایسا عمل کرگذرے جو اس عبادت کے لئے جس میں وہ مصروف ہے مفسد ہو، مثلاً نماز میں بات کرلے، روزہ میں کھالے، اعتکاف میں جماع کرلے، حالت احرام میں ہو اور ممنوعاتِ احرام کا ارتکاب کرلے، ایسی صورت میں نہ وہ عبادت فاسد ہوگی اور نہ کفارہ یا فدیہ واجب ہوگا۔ (۲)

تیسری صورت

شریعت نے جس بات سے منع کیا ہے اس کا مرتکب ہو، اور اس میں خود اس کے یا کسی اور کے حق کا اتلاف بھی ہو، مثلاً غاصب نے مغصوبہ کھانا پیش کردیا اور ناواقفیت میں اس نے کھالیا، تو اگر یہ کسی اور کا غصب کیا ہوا سامان تھا تو اس کھانے والے ہی پر اس کا تاوان واجب ہوگا، اور اگر غاصب نے خود اسی شخص کا کھانا غصب کرلیا تھا تو اس طرح غاصب بری الذمہ ہوجائے گا۔

چوتھی صورت

کسی ایسی ممنوع بات کا حکم شرعی سے ناواقفیت یا خود اس شئی کے بارے میں ناآگہی کی وجہ سے ارتکاب کرے جو شرعاً عقوبت وسزا کا موجب ہے، تو اس پر وہ سزا جاری نہ ہوگی، مثلاً قتل کی حرمت سے واقف نہ ہو اور قتل کردے تو قصاص واجب نہ ہوگا، اسی طرح کسی اور عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کرلے تو ''حدزنا'' جاری نہ ہوگی، بلکہ صرف عورت کا ''مہر مثل'' واجب ہوگا۔

(۱) اشباہ و غمز : ۳/ ۳۰۶-۳۰۷

(۲) یہ سب فقہ شافعی کے مطابق ہے۔

جہل کے معتبر ہونے کے لئے دو بنیادی اُصول

جہل کی ان اقسام کے علاوہ "جہل" کے بحیثیت عذر قابل قبول ہونے کے لئے بعض قواعد بھی مقرر کئے گئے ہیں:

۱- ایسی چیزیں جن کی حرمت سے عام طور لوگ واقف ہوتے ہیں، اگر کوئی شخص اس ناواقفیت اور جہل کا عذر کرے تو اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ نومسلم ہو یا ایسے دور دراز دیہات اور صحراء کا باشندہ ہو کہ وہاں تک علم کی روشنی نہ پہونچی ہو، زنا، قتل، چوری، شراب، نماز میں گفتگو اور روزہ میں کھانا وغیرہ کا شمار اسی قسم کے احکام میں ہے۔

۲- کسی فعل کی حرمت سے آگاہ ہو، مگر اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، ان سے ناواقف ہو تو یہ ناواقفیت اس کے لئے چنداں مفید نہ ہوگی، مثلاً شراب وزنا کی حرمت سے واقف ہو، لیکن ان کی سزا سے ناواقف، تو اس پر ان جرائم کے ارتکاب کی صورت شرعی سزا (حد) نافذ کی جائے گا، قتل کی حرمت سے واقف ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ قاتل بطور قصاص قتل کر دیا جاتا ہے، تب بھی "قتل" کی وجہ سے "قصاص" اس پر جاری ہوگا، یہ جانتا ہو کہ حالت حرام میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، تب بھی خوشبو لگانے پر یہ فدیہ واجب ہوگا۔(۱)



---

(۱) ملخصاً از: الأشباہ والنظائر للسیوطی: ۵۸-۳۳۷

حاجت

حاجت کا معنی واضح ہے، اس لفظ کا اصول فقہ میں بھی استعمال ہوا ہے اور بعض فقہی جزئیات میں بھی، جن میں سے دو نماز میں "صلوۃ الحاجۃ" اور زکوۃ میں "حاجت اصلیۃ" کی اصطلاحات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، چنانچہ پہلے اصول فقہ میں حاجت، پھر "صلوۃ الحاجۃ" اور اس کے بعد "حاجت اصلیۃ" کا ذکر ہوگا۔

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں

حاجت سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد: دین، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کے لئے وہ آخری درجہ ضروری اور ناگزیر تو نہ ہوں، البتہ ان کی حیثیت ایسی تدابیر کی ہو کہ اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو آدمی دشواری اور تنگی سے دو چار ہو جائے، مثلاً سفر اور مرض کی وجہ سے حاصل ہونے والی بعض سہولتیں، معاملات میں قرض، ادھار خرید وفروخت، کھیتوں اور پھلوں میں بٹائی داری کی اجازت، عمدہ غذا اور لباس کی اجازت وغیرہ، (۱) اور ان پانچوں مقاصد شرعیہ کی تکمیل کے لئے جو باتیں بالکل ناگزیر ہو جائیں وہ "ضرورت" کہلاتی ہیں۔

فقہاء کے یہاں ایک قاعدہ ہے: "**الضرورات تبیح المحظورات**" کہ ضرورتیں ناجائز کو جائز کر دیتی ہیں، یہاں ضرورت سے اسی درجہ کی ضرورت مراد ہے، عام قاعدہ تو یہی ہے، مگر ضرورت کے علاوہ خاص طبقہ یا اشخاص کی حاجت بھی بعض اوقات ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور اس کی وجہ سے ایسے احکام کی اجازت دی جاتی ہے، جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہوتی: "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ**" (۲) مثلاً فقہاء نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے، (۳) اور فقہاء شوافع نے تعلیم دینے کی غرض سے غیر محرم کو دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ (۴)

فقہی جزئیات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت ان کی ذات کی وجہ سے ہو، یعنی وہ ممنوع لعینہ ہوں، ان کی اجازت تو ضرورت اور اضطرار ہی کی صورت میں ہے، لیکن جن کی ممانعت کسی خارجی سبب کی بناء پر ہے، یعنی وہ ممنوع لغیرہ ہیں، حاجت کی بناء پر وہ جائز قرار پاتی ہیں، جیسے سودی قرض۔ واللہ اعلم۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "ضرورت")

صلوٰۃ حاجت

خدا کی ربانیت کا تصور اس بات کو شامل ہے کہ وہی براہِ راست کائنات کے پورے نظام کو چلاتا ہے اور تمام معاملات کی تدبیریں کرتا ہے، یہ عقیدہ ایک مسلمان کو اس طرف متوجہ کرتا ہے کہ وہ اپنے سوال اور طلب کا ہاتھ اسی رب کائنات کے سامنے پھیلائے کہ اسباب وسائل کی شاہ کلید اسی کے ہاتھ ہے، خدا سے مانگنے کا نام "دعا" ہے اور اس دعا کے لئے جو قالب اور پیکر خود خدا کو سب سے زیادہ عزیز ہے وہ "نماز" ہے، اسی لئے اسلام نے مختلف مقاصد کے لئے بعض مخصوص نمازیں مقرر کی ہیں، سفر آخرت پر رخصت ہونے والے بھائی کے استغفار کے لئے "نماز جنازہ" ہے، کسی مسئلہ میں اضطراب ہو، یقین نہ ہو کہ معاملہ کا کون سا پہلو

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: المستصفیٰ، مع الفواتح: ۲۸۷/۱-۲۹۱
(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطیؒ: ۱۷۹، لابن نجیمؒ: ۹۱
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیمؒ: ۹۲
(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطیؒ: ۱۸۰

بہتر اور نافع ہے تو اس کے لئے "صلوۃ استخارہ" رکھی گئی، بارش ایک بڑی انسانی ضرورت ہے، اس کے لئے "نماز استسقاء" شروع کی گئی، اسی طرح کوئی حاجت دامن گیر ہو تو صاحبِ ایمان کا کام ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کرے کہ وہی سب سے بڑا حاجت روا ہے اور اس مقصد کے لئے پڑھی جانے والی نماز "صلوۃ الحاجۃ" سے عبارت ہے۔

اس کی طرف خود قرآن مجید نے بھی ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "استعینوا بالصبر والصلوۃ" نماز اور صبر کے ذریعہ خدا سے مدد چاہو۔

حدیثیں اس بارے میں متعدد مروی ہیں، حضرت عثمان بن حنیف نے اپنی بینائی کے لئے دعا کرنی چاہی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اچھی طرح وضو کرو، پھر دو رکعت نماز پڑھو، اس کے بعد دعا کرو، آپ ﷺ نے ان کو دعاء کے الفاظ بھی بتائے، جس میں آپ ﷺ کا واسطہ بھی ہے اور ان کی ضرورت کا اظہار بھی۔(۱)

امام ترمذیؒ نے بھی اس سلسلہ میں ایک روایت نقل کی ہے کہ جس کو کسی معاملہ میں براہ راست اللہ تعالیٰ سے یا بظاہر کسی آدمی سے ضرورت ہو تو اسے اچھی طرح وضو کرنا چاہئے، دو رکعت نماز ادا کرنی چاہئے، پھر خدا کی حمد و ثناء کرنی چاہئے، اس کے بعد آپ ﷺ پر درود بھیجے، پھر ان الفاظ میں دُعاء کرے:

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ، سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، اَسْأَلُكَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ، وَالْغَنِيْمَةَ مِنْ كُلِّ بِرٍّ وَالسَّلَامَةَ مِنْ كُلِّ اِثْمٍ، لَاتَدَعْ لِيْ ذَنْبًا اِلَّا غَفَرْتَهُ، وَلَا هَمًّا اِلَّا فَرَّجْتَهُ، وَلَا حَاجَةً هِيَ لَكَ رِضًا اِلَّا قَضَيْتَهَا يَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ.(۲)

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو حلیم و کریم ہے، اللہ کی ذات پاک ہے جو عرش عظیم کا پروردگار ہے، تمام تعریف اللہ کے لئے ہے جو تمام عالم کا رب ہے، آپ سے آپ کی رحمت کے اسباب، آپ کی بخشش کے سامان، ہر نیکی سے کافی حصہ اور ہر گناہ سے سلامتی کا طلب گار ہوں، میرے ہر گناہ کو معاف فرما دیجئے، ہر دشواری کو آسان و کشادہ فرما دیجئے، اور ہر حاجت جس میں آپ کی خوشنودی ہے، اسے پورا فرما دیجئے، اے رحم کرنے والوں میں سب سے بڑھ کر رحم کرنے والے۔

نماز حاجت پر ابتداء ہی سے سلف صالحین کا عمل رہا ہے اور ہر زمانہ میں اس کے قبول و تاثیر کا تجربہ ہوتا رہا ہے، تاہم نماز حاجت عام نمازوں ہی کی طرح ادا کی جائے گی، اس کے لئے نماز جنازہ یا استسقاء وغیرہ کی طرح کوئی خاص طریقہ و ہیئت مقرر نہیں۔

حاجاتِ اصلیہ

زکوۃ کے واجب کرنے میں جہاں شریعت نے فقراء کی حاجات و ضروریات پر نظر رکھی ہے، وہیں اصحاب سرمایہ کے

(۱) ابن ماجہ :۹۹ باب صلوۃ الحاجۃ

(۲) ترمذی ۱/۶۳، باب ماجاء فی صلوۃ الحاجۃ، ویسے یہ حدیث فنی اعتبار سے ضعیف بھی ہے۔

ساتھ بھی رعایت کی گئی ہے اور منجملہ ان رعایتوں کے ایک یہ ہے کہ انسان کی حاجات اصلیہ سے متعلق اشیاء اور اموال پر زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی گئی، حصکفیؒ نے ابن ملکؒ سے حاجت اصلیہ کی تعریف یہ نقل کی ہے کہ جس کے ذریعہ ہلاکت کو بالفعل دور کیا جائے، یا ایسی چیز کہ مآل کے اعتبار سے وہ باعث ہلاکت ہو، جیسے کپڑے اور دین، **بما يدفع عنه الهلاك تحقيقا كثيابه أو تقديرا كدينه** (۱)

اس عاجز کا خیال ہے کہ ابن ملکؒ کی یہ تعریف حاجت اصلیہ کے دائرہ کو بہت تنگ کر دیتی ہے، اور فقہی جزئیات و تصریحات سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی، حقیقت یہ ہے کہ تمام استعمالی اشیاء جو مال تجارت ہونے کی وجہ سے نمو پذیر نہ ہوں، یا سونا، چاندی اور روپیہ پیسہ نہ ہو، جس کو شریعت بہتر حال نمو پذیر قرار دیتی ہے، یہ سب حاجاتِ اصلیہ میں داخل ہیں۔

حاجاتِ اصلیہ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟ اس کی ایک ایک جزئیہ کی تعیین ممکن نہیں، کیوں کہ اس کا تعلق مختلف افراد کی جداگانہ ضروریات سے ہے، تاہم فقہاء نے اس سلسلہ میں بعض نمایاں اور اہم چیزوں کا تذکرہ کیا ہے اور وہ یہ ہیں: جسم کے کپڑے، گھر کے سامان، رہائشی مکان، مطالعہ کی کتابیں، صنعت کاروں کے آلات اور مشینیں، سوائے ان اشیاء کے کہ جن کا وجود مصنوعات کے ساتھ باقی رہتا ہے، (۲) کرایہ پر لگانے والوں کے اونٹ اور گدھے، (۳) خدمت کے لئے غلام، سواری کے جانور، موٹر گاڑیاں وغیرہ اور خود استعمال کرنے کے اسلحہ۔ (۴)

حاجاتِ اصلیہ کے استثناء کی دلیل

حاجات اصلیہ کے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہونے کی دلیل، علاوہ تعامل اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق کے وہ روایات ہیں جن میں بعض خاص اموال میں ہی زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے، اور مال کی بہت سی اقسام میں زکوٰۃ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، نیز بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں آپ نے زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی صراحت فرمائی ہے، مثلاً ذاتی خدمت کے لئے لیا جانے والا غلام، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں سوائے صدقۃ الفطر کے کوئی اور صدقہ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں، **ليس في العبد صدقة الا صدقة الفطر** . (۵) نیز آپ ﷺ نے سامان اٹھانے والے اور کاشت کے لئے استعمال ہونے والے جانوروں میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی۔ (۶)

حَارِصہ (زخم کی ایک خاص صورت)

''حارصہ'' زخم کی وہ خاص صورت ہے، جس میں جلد چھل جائے یا پھٹ جائے، لیکن اس سے خون ظاہر نہ ہو، اگر خون ظاہر ہو، لیکن بہہ نہ پائے تو ''دامعہ'' کہلاتا ہے اور اگر خون بھی بہہ جائے تو پھر وہ ''دامیہ'' ہے، (۷) ماوردیؒ نے لکھا ہے کہ

(۱) درمختار علی هامش الرد، کتاب الزکوٰۃ: ۲٦
(۲) حوالۂ سابق
(۳) خلاصة الفتاوی: ۲۴۰/۳
(۴) هدایه، ربع اول، کتاب الزکوٰۃ: ۱۸٦/۱
(۵) مسلم: ۳۱۲/۱، عن ابی هریرۃ
(٦) إعلاء السنن: ۳۸/۹، باب الزکوٰۃ فی العوامل
(۷) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۲۹٦/۷

''حارصہ'' میں قصاص واجب ہوگا نہ دیت واجب ہوگی، بلکہ ''حکومت'' واجب ہوگی (۱) —— حکومت سے مراد یہ ہے کہ شریعت میں اس کا کوئی ''حرجانہ'' متعین نہیں ہے اور یہ قاضی کی صواب دید پر ہے کہ وہ معتبر اور باخبر لوگوں کی رائے سے اس کا تاوان متعین کرے۔ (۲)

حاقن (پیشاب روکنے والا)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لا یصلی وھو حقن حتی یتخفف**، (۳) ''حاقن'' سے مراد وہ شخص ہے جو پیشاب کو روکے ہوئے ہو، اور اسی سے قریب تر ایک لفظ ''حاقب'' ہے، بعض روایات میں ''حاقب'' کے لئے بھی نماز کی ممانعت ہے، ''حاقب'' سے مراد وہ شخص ہے جس کو پائخانہ کا تقاضا ہو، (۴) —— اس کی وجہ ظاہر ہے نماز کا مقصد اللہ تعالیٰ سے مناجات وسرگوشی اور اظہار تضرع وفروتنی ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص ایسے طبعی حوائج اور تقاضوں کے دباؤ میں ہو وہ توجہ والتفات میں یکسو نہیں رہ سکتا۔

حاکم

ارشاد خداوندی ہے: " **ان الحکم الا للہ**" (انعام: ۵۷) کہ حکم اور فیصلہ کا حق صرف اللہ ہی کو ہے، جو لوگ اللہ کی حاکمیت پر قائم اور راضی نہ ہوں قرآن ان کو فاسق قرار دیتا ہے، **و من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الفاسقون**، (مائدہ: ۴۷) لیکن سوال یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں عقل کے لئے بھی کوئی جگہ یا مقام ہے یا نہیں؟ اس کی تعیین میں علماء کلام و اصول میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور اس سلسلے میں اسلامی تاریخ میں تین گروہ پائے گئے ہیں: معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ، اور یہ اختلاف اصل میں اس بات پر مبنی ہے کہ کسی حکم کے حسن وقبح کے فیصلہ کے لئے عقل کی رہنمائی کافی ہے یا نہیں؟

معتزلہ کا خیال ہے کہ عقل کے اندر بجائے خود کسی حسن وقبح کی شناخت کی صلاحیت موجود ہے اور کسی چیز کا بہتر ہونا اور نہ ہونا شریعت کے حکم پر موقوف نہیں، شریعت اپنے حکم کے ذریعہ محض عقل کے فیصلہ کی توثیق اور تاکید مزید کرتی ہے، عام طور پر معتزلہ کے بارے میں یہی بات مشہور ہے، اشاعرہ کا خیال ہے کہ کسی شئی میں ذاتی طور پر کوئی حسن یا قبح نہیں، بلکہ حسین اور قبیح، بہتر اور غیر بہتر ہونا ایک اضافی چیز ہے، شارع کا امر کسی چیز کو حسن اور شارع کی ممانعت کسی چیز کو قبیح بناتی ہے، ماتریدیہ کے نزدیک بعض چیزوں میں حسن وقبح ذاتی ہوتا ہے اور حکم شرعی کے بغیر انسان اس کا ادراک کر سکتا ہے، لیکن بعض احکام ایسے بھی ہیں، جن کا حسن وقبح اور جن کا قابل مدح اور قابل ذم ہونا حکم شرعی کے بغیر نہیں جانا جا سکتا، مثلاً زنا بھی قبیح ہے اور ترک نماز بھی، لیکن زنا کی قباحت حکم شریعت کے بغیر بھی جانی جا سکتی ہے، لیکن نماز کی بہتری اور ترک نماز کی قباحت شارع کی نہی اور حکم ممانعت پر موقوف ہے۔

علامہ شوکانیؒ نے اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلاف پر جس طرح روشنی ڈالی ہے، اس سے یہ اختلاف اور کم ہو جاتا ہے،

---

(۱) الأحکام السلطانیہ: ۲۳۴

(۲) الفقہ الإسلامی و أدلتہ: ۲۹۸/۶

(۳) ابو داؤد: ۱۲/۱

(۴) النہایہ لابن أثیر: ۳۱۶/۱

شوکانیؒ کا خیال ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس پر متفق ہیں، کہ دو طرح کی چیزوں میں عقل انسانی حسن و قبح کا ادراک کر سکتی ہے، ایک یہ کہ جو چیز طبع انسانی کے مقصود کے مطابق ہو وہ حسن اور بہتر ہے، اور جو بات اس کے خلاف ہو وہ قبیح ہے، دوسرے یہ کہ تمام صفات نقص ''قبیح'' اور صفات کمال ''حسن'' ہیں، البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا عقل کے ذریعہ یہ بات بھی طے کی جا سکتی ہے، کہ دنیا میں انسان کا کوئی فعل قابل مدح اور آخرت میں قابل ثواب یا دنیا میں سزاوار مذمت اور آخرت میں باعثِ عذاب ہے؟ معتزلہ عقل کے ذریعہ اس کا فیصلہ کرنے کو درست قرار دیتے ہیں، چاہے اعتقادی مسائل ہوں کہ فروعی مسائل، اور اشاعرہ عقل کو اس درجہ اہمیت نہیں دیتے۔

اور غالباً ماتریدیہ ان دونوں کے درمیان ہیں کہ وہ اعتقادات مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان کا وجوب، کفر کی حرمت، باری تعالیٰ کے لئے صفات کمال کا اثبات، وغیرہ میں نص شرعی کی عدم موجودگی میں عقل کو کافی باور کرتے ہیں، جب کہ اشاعرہ ان مسائل میں بھی عقل کی رہنمائی کو ناکافی تصور کرتے ہیں، اسی بناء پر امام ابوحنیفہؒ نے عہد فترت، یعنی اس دور میں جس میں کہ کسی نبی کی تعلیم محفوظ نہ ہو، بھی ایمان باللہ کو ضروری قرار دیا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو، جہاں دعوت دین نہ پہونچ پائے تو ایسی حسنات وسیئات کے بارے میں جن کا عقل کے ذریعہ ادراک کیا جا سکتا ہے، ماتریدیہ کے نزدیک وہ جواب دہ ہوگا، اشاعرہ اور متاخرین احناف کے نزدیک گو وہ کفر صریح کا مرتکب ہو، پھر بھی اس کے بارے میں وہ جواب دہ نہ ہوگا۔

البتہ اہل سنت والجماعت کے یہاں اس امر پر اتفاق ہے کہ عقل دوسرے مآخذ کی طرح کوئی مصدر فقہی نہیں ہے جس کو اساس بنا کر احکام شرعیہ کا استنباط کیا جا سکے، اہل تشیع کے نزدیک اس کو ایک مصدر فقہی کی حیثیت حاصل ہے۔(۱)

حَبس - (قید)

''حبس'' کے اصل معنی روکنے کے ہیں، اسی لئے فقہاء نے وقف کو بھی ''حبس'' سے تعبیر کیا ہے کہ گویا اس میں ایک شئی مالک کے بعض تصرفات سے روک دی جاتی ہے، ''حبس'' کا مفہوم فقہاء کے یہاں بہت وسیع ہے یہاں تک کہ کسی شخص کا کسی کے کام میں مشغول ومصروف ہونا، کتب فقہ کی تعبیر میں اس کے لئے محبوس رہنا ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے نفقہ شوہر پر اور قاضی وغیرہ کا نفقہ عامۃ المسلمین کے خزانہ ''بیت المال'' پر اسی اساس

(۱) احکام شرعیہ میں عقل اور افعال انسانی کے بارے میں حسن و قبح کے ادراک کے متعلق عقل کی صلاحیت دراصل اصول فقہ سے زیادہ علم کلام کا موضوع ہے اور چونکہ احکام شرعیہ کے نزول کے بعد اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں، کہ نصوص ہی احکام کا مدار ہیں، نیز پیغمبر اسلام ﷺ پر نازل ہونے والی وحی کی حفاظت وابدیت اور عموم وعالمگیریت کی وجہ سے اب عادتاً یہ امکان باقی نہیں رہا کہ انسان اپنے کسی عمل کے بارے میں احکام کی تحقیق کے لئے وحی کے بجائے کسی اور ذریعہ علم کی طرف رجوع کرے، اس لئے اب یہ اختلاف بڑی حد تک صرف تعبیر اور الفاظ کا اختلاف باقی رہ گیا ہے، اسی لئے اس سلسلے میں زیادہ تفصیل سے گریز کیا گیا ہے اور '' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ''۱/۲۹ '' الاحکام للآمدی ۱/۴۷، '' مستصفیٰ : ۱/۳۹ ''إرشاد الفحول : ۸'' أصول الفقه لأبی زهره '' باب ثانی اور '' أصول الفقه الإسلامی للزحیلی '' فصل ثانی کو سامنے رکھ کر یہ ضروری نوٹ لکھا گیا ہے۔

پر واجب قرار دیا گیا ہے، لیکن اس وقت "حبس" سے مراد وہ سزاءِ قید ہے، جو کسی جرم کے ثبوت یا اس کے شبہ پر دی جائے۔

قید کرنے کی مشروعیت

بطور تعزیر کے سزاءِ قید کے مشروع ہونے پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے ــــ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو کسی تہمت میں قید کیا اور پھر رہا فرمایا ہے،(۱) حنفیہ نے آیت قرآنی "**أو ینفوا من الارض**" (مائدہ:۳۳) سے جلاوطنی کے بجائے قید ہی کا معنی مراد لیا ہے۔(۲)

البتہ حبس کے لئے تنگ و تکلیف دہ مکان میں ہی محبوس کرنا ضروری نہیں، بلکہ مسجد میں بھی قید کیا جا سکتا ہے اور خود اس کے گھر پر بھی نظر بند کیا جا سکتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح قید کی سزا دی جاتی تھی، لیکن جب سیدنا عمر ﷺ نے محسوس کیا کہ یہ ناکافی ہے تو صفوان بن امیہ سے چار ہزار درہم میں ایک مکان خریدا اور اسی کو محبس مقرر فرمایا، یہ اسلامی تاریخ کا پہلا جیل خانہ تھا،(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ میں دو جیل خانے بنوائے، پہلے ایک بانس کی ٹٹیوں کا بنوایا اور اس کا نام "نافع" رکھا، پھر جب اس سے بعض قیدی نکل بھاگے تو اس کو توڑ کر پختہ جیل بنوائی اور "مخیس" سے موسوم فرمایا۔(۴)

کن بنیادوں پر قید کیا جائے گا؟

کن مواقع پر کسی مجرم کو قید کی سزا دی جا سکتی ہے؟ علامہ قرافیؒ نے اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آٹھ مواقع پر قید کیا جانا مشروع ہے:

۱ - جس شخص پر کوئی بدنی جنایت کی گئی ہو، مثلاً زخمی کر دیا ہو، اگر وہ شخص موجود نہ ہو تو اس کے آنے تک جنایت کرنے والے کو قید میں رکھا جا سکتا ہے، کہ قصاص وصول کیا جا سکے۔

۲ - بھاگے ہوئے غلام (آبق) کو ایک سال تک قید میں رکھا جائے گا کہ شاید اس کے مالک کا پتہ چل جائے۔

۳ - جو شخص کسی کے حق کی ادائیگی سے منکر ہو، اس کو بھی قید کیا جائے گا۔

۴ - وہ شخص جو تنگ دست (معسر) ہونے کا دعویٰ کرے اور نفقہ نہ ادا کرے، لیکن اس کا تنگ دست ہونا مشکوک ہو تو اسے قید رکھا جائے گا، تا آنکہ صحیح صورت حاصل کی تحقیق ہو جائے۔

۵ - کسی مجرم کو بطور تعزیر کے قید کی سزا دی جائے۔

۶ - جو شخص ایسے ضروری تصرف سے باز رہے جس میں دوسرا شخص اس کی نیابت نہیں کر سکتا، مثلاً مسلمان ہوا اور زمانۂ کفر سے اس کی زوجیت میں دو بہنیں یا چار سے زائد عورتیں موجود تھیں، اب اس کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک کو زوجیت کی برقراری کے لئے متعین کر لے، تاکہ دوسری آزاد ہو جائے، اگر وہ اس کی تعیین نہ کرے تو اسے قید رکھا جائے تا آنکہ وہ اس کو متعین کر دے۔

۷ - جو کسی شئی غیر متعین کا اقرار کرے اور اس کی تعیین نہ کرے، اسے بھی متعین کرنے تک قید رکھا جائے گا۔

۸ - شوافع کے نزدیک وہ حقوق اللہ جن میں نیابت اور قائم

(۱) الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۱۹۸/۸، بحوالہ ترمذی، ابو داؤد

(۲) أحکام القرآن للجصاص : ۲/۳۱۴

(۳) الطرق الحکمیہ : ۱۰۲

(۴) موسوعۃ علی ابن ابی طالب : ۲۰۲

مقامی کی گنجائش نہیں، اگر ان کی ادائیگی سے باز رہے تو وہ بھی قابل حبس ہوگا، جیسے روزہ۔

امام قرافیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان کے علاوہ اور کسی بنیاد پر مثلاً کسی قرض کی عدم ادائیگی کو بنیاد بنا کر قید کرنا درست نہ ہوگا۔(۱)

بہر حال جیسا کہ سزائے قید کی پانچویں بنیاد بیان کی گئی، کسی بھی غلطی پر قاضی اپنی صواب دید سے جرم کی نوعیت کے اعتبار سے قید کی سزا دے سکتا ہے، چنانچہ سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے معن بن زائدہ کو اس لئے سزائے قید دی کہ اس شخص نے ''بیت المال'' کی جعلی مہر بنا کر بیت المال سے غلط طور پر مال حاصل کرلیا تھا،(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ معاشرہ کے فاسق و بدکار لوگوں کو قید کر دیتے تھے، تاکہ اس کے شر سے لوگوں کی حفاظت کی جاسکے،(۳) سزائے قید کی یہ بنیاد بہت وسیع الذیل ہے اور اس طرح جن جرائم پر بھی حدود شرعیہ متعین نہیں ہیں، قاضی کے لئے حسب ضرورت و حالات ان جرائم پر سزائے قید دینے کی گنجائش ہے۔

دَین کی وجہ سے قید

قید کی ایک خاص صورت ''جس کا امام قرافیؒ نے انکار کیا ہے، لیکن فقہاء احناف نے اس کو قید کی ایک واجبی اور منصفانہ وجہ قرار دیا ہے'' یہ ہے کہ مقروض قرض کی ادائیگی سے پہلوتہی کرے۔

سرخسیؒ نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ مجھے پناہ دیجئے، حضرت عمرؓ نے پوچھا کس چیز سے؟ اس نے کہا: دَین سے، آپ نے فرمایا: تمہاری پناہ گاہ قید خانہ ہے،(۴) علامہ کاسانیؒ نے ''حبس بوجہ دَین'' کے سلسلہ میں تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دَین تھوڑا ہو یا زیادہ، عدم ادائیگی کی صورت میں مقروض کو قید کیا جاسکتا ہے، لیکن قید کئے جانے کے لئے کچھ شرطیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے، بعض کا اس شخص سے جس پر دَین واجب ہے (مدیون) اور بعض کا خود صاحب دین سے۔

دَین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ فی الفور واجب الاداء ہو، مدیون سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ قرض کی ادائیگی پر قادر بھی ہو، اور وہ خواہ مخواہ ٹال مٹول سے کام لے رہا ہو، اس لئے کہ اگر وہ تنگ دست ہو تو اس کو مہلت دی جانی ضروری ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وإن كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة (بقرہ:۲۸۰)

اگر تنگ دست ہو تو فراخ دست ہونے تک مہلت دی جائے۔

دوسرے مدیون صاحب دَین کے والدین نہ ہوں، والدین ہی کے حکم میں دادا، نانا اور دادی نانی کا بالائی سلسلہ بھی ہے، البتہ باپ، دادا کے دَین کی وجہ سے بیٹا قید کیا جاسکتا ہے۔

صاحب دَین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ قاضی سے مدیون کو قید کرنے کا مطالبہ بھی کرے، اگر قاضی پر مدیون کا اداء دَین کے لائق ہونا واضح ہو جائے تب تو اسے قید کرے گا ہی، اگر یہ واضح نہ ہوسکا اور اس کے نزدیک مدیون کا تنگ دست ہونا مشکوک ہو تو تحقیق حال کے لئے چند دنوں قید رکھے گا، اور بعد

(۱) کتاب الفروق: ۷۹/۴

(۲) المغنی: ۳۲۵/۸

(۳) کتاب الخراج لأبی یوسف: ۱۷۹

(۴) المبسوط: ۸۸/۲۰

تحقیق حال رہا کردیا جائے گا، بشرطیکہ اس کا تنگ دست ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے۔(۱)

صاحب ہدایہ نے دین کی وجہ سے حبس کے سلسلے میں عدالتی کاروائی کی جو تفصیل لکھی ہے، اس سے اوپر مذکور بعض شرطوں کی مزید وضاحت ہوتی ہے، صاحب ہدایہ کا بیان ہے: اگر عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مدیون نے اولاً دین سے انکار کردیا، پھر صاحب دین نے ثبوت پیش کرکے اپنا مقدمہ ثابت کیا تب تو بلا تاخیر اس کو قید کرلے گا اور اگر مدیون ابتداء ہی سے دین کا مقر تھا، تو اول قاضی اس کو مہلت دے کر دین کی ادائیگی کا حکم دے گا، لیکن اگر وہ اس کی تعمیل نہ کرے تو یہ اس کی طرف سے ٹال مٹول (مماطلة) متصور ہوگا اور اب اسے قید کرلیا جائے گا۔(۲)

دین سے متعلق شرط کو بھی صاحب ہدایہ نے مزید واضح کیا ہے کہ مدیون پر وہ دین کسی ایسے مال کے عوض ہو، جو اس کے زیر قبضہ آچکا ہو، جیسے اس نے کوئی سامان خرید کیا ہو اور اس پر قبضہ بھی کرلیا ہو، اور اس کی قیمت اس کے ذمہ واجب ہو یا کسی عقد اور معاملہ کے ذریعہ اس نے اپنے اوپر اس دین کا التزام کیا ہو، جیسے مہر، کفالت، دوسرے واجبات، جیسے غصب کا تاوان، جنایات کی دیت وغیرہ، ان واجبات کے لئے مدیون اسی وقت قید کیا جاسکے گا جب کہ صاحب دین مدیون کا خوش حال ہونا اور اس کے باوجود دین کی ادائیگی سے گریز ثابت کردے۔(۳)

دوسرے فقہاء کے نزدیک قاضی ایسے شخص کا مال فروخت کرکے قرض خواہوں کا قرض ادا کرے گا اور اگر اس کا تنگ دست اور مفلس ہونا واضح ہوجائے تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے ہر قسم کے مالی تصرف کے حق سے محروم کردیا جائے گا، جسے فقہ کی اصطلاح میں ''حجر'' کہتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو''مفلس'')

محبوس کے احکام

جن لوگوں کو محبوس رکھا جائے گا، ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ کاسانیؒ نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قیدی کو قید خانہ سے باہر نکلنے اور اپنے اشغال کو انجام دینے کی اجازت نہ دی جائے گی، چنانچہ وہ جمعہ، جماعت اور عیدین میں شریک نہ ہوسکیں گے، نہ جنازہ میں شرکت کی اجازت ہوگی، نہ مریض کی عیادت کی، نہ اہل خانہ سے ملاقات اور ضیافت ومہمان نوازی کے لئے آمد و رفت کرسکے گا، غرض دینی و دنیاوی مشاغل کے لئے نقل و حرکت پر پابندی عائد رہے گی، تاکہ وہ قرض کی ادائیگی پر مجبور ہوسکے، ہاں خود اس کے اقرباء اس کے پاس آمد و رفت کرسکیں گے،(۴) نیز اگر اس پر کوئی مقدمہ ہو تو عدالت میں بھی اسے حاضر کیا جاسکے گا۔

نیز امام سرخسیؒ کے بیان کے مطابق اسے ایسی جگہ قید رکھا جائے گا جو سخت ہو، اس کے لئے نرم بستر کا انتظام نہ کیا جائے گا اور نہ کوئی اس کے پاس دل بہلانے کے لئے آنے کا مجاز ہوگا، ہاں

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۳/۷، فقہاء نے اس کے لئے ایک تا چار ماہ کی مدت مقرر کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ فریق مقدمہ کے حالات کے اعتبار سے یہ مدت مختلف بھی ہوسکتی ہے، اور یہ قاضی کی صواب دید پر ہے: الصحیح ان التقدیر مفوض الی رائی القاضی هدایه: ۱۲۱/۳

(۲) هدایه: ۱۲۱/۳　(۳) هدایه: ۱۲۱/۳　(۴) بدائع الصنائع: ۱۷۴/۷

عورتوں کا قید خانہ مردوں کے قید کے خانہ سے الگ رہے گا، نابالغ تاجر کو بھی سزائے قید دی جاسکتی ہے، نابالغوں کو سزائے قید بطور تادیب ہوگی، ''ذاعر'' یعنی جو لوگوں کو ڈرا، دھمکا کر مال اچک لیتا ہو انہیں قید دوام کی سزادی جائے گی، تا آنکہ وہ تائب ہوجائے۔(۱)

(ارتداد کی بناء پر حبس ''ارتداد'' کے تحت اور نفقہ پر شوہر یا بیوی کے حبس کا اثر ''نفقہ'' کے تحت، اسی طرح شوہر قید میں ہو تو اس کی بیوی کے مطالبۂ تفریق کا مسئلہ ''محبوس'' کے تحت، اور بیوی کا نفقہ نہ ادا کرنے کی وجہ سے شوہر کے قید کئے جانے کا مسئلہ ''نفقہ'' کے تحت ملاحظہ ہو)

حجاب (پردہ)

''حجاب'' کے معنیٰ اصل میں رکاوٹ کے ہیں، عربی زبان میں چوکیدار اور محافظ کو جو ناپسندیدہ لوگوں کو آنے سے روک دے ''حاجب'' کہا جاتا ہے، جو شخص حق وراثت سے محروم ہوجائے وہ اس مورث کے مقابلہ ''محجوب'' کہلاتا ہے، حجاب سے مراد، پردہ ہے جس کا عورتوں کو حکم دیا گیا ہے، کہ یہ نگاہانِ ہوس کو روکتی اور عورتوں کی ان سے حفاظت کرتی ہیں۔

حجاب سے کیا مراد ہے؟ اس کا اندازہ تو ان احکام سے ہوگا جن کا آگے ذکر ہوگا، تاہم اس بات کو ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ ''ستر عورت'' اور ''حجاب'' دو مستقل احکام ہیں، ''ستر عورت'' کے احکام تو آغاز اسلام سے تھے، یہ بات ناقابل تصور ہے، کہ اسلام نے اپنے آغاز میں ستر پوشی کی کوئی حد بندی نہ کی ہو اور انسان کو تقاضائے حیات سے آزاد چھوڑ دیا ہو، اس کا اندازہ ستر کے ان احکام سے ہوتا ہے جو نماز سے متعلق ہیں اور جو بظاہر مکی ہی دور سے رہے ہوں گے، جب سے کہ نماز فرض ہوچکی تھی، اسلامی معاشرت کی تہذیب اور اس کے سماجی نصب العین کی تکمیل پیغمبر اسلام ﷺ کی مدنی زندگی ہی میں ہوئی اور معاشرتی زندگی کی اکثر ہدایات یہیں دی گئیں، من جملہ ان ہی احکام کے ایک ''حجاب'' بھی ہے، مفسرین کا خیال ہے کہ حجاب کے سلسلے میں جو آیت نازل ہوئی، وہ یہ ہے:

وإذا سألتموهن متاعا فاسئلوهن من وراء حجاب ، ذالكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن .

(احزاب:۵۳)

تم کو ان (ازواج مطہرات) سے کوئی سامان طلب کرنا ہو تو پردہ کے پیچھے سے مانگو کہ تمہارے اور ان کے دلوں کی پاکیزگی کا باعث ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ یہ آیت ام المومنین حضرت زینب بنت جحشؓ سے آپ کے نکاح کے بعد دعوت ولیمہ کے موقع پر نازل ہوئی، حافظ ابن حجرؒ نے ''اصابہ'' میں دو رائیں نقل کی ہیں کہ آپ کا یہ نکاح ۵ھ یا ۳ھ میں ہوا، (۲) اور زیادہ تر مفسرین واہل سیر کا میلان اسی طرف ہے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے آپ کا نکاح ۵ھ میں ہوا ہے، (۳) اس طرح معروف وراجح قول کے مطابق ۵ھ میں حجاب کا حکم نازل ہوا۔

اجنبی سے پردہ کا ثبوت

مذکورہ آیت کے علاوہ ''حجاب'' اور اجنبی مردوں سے پردہ

(۱) المبسوط: ۳۰/۹۱-۹۰　(۲) روح المعانی: ۷/۸۹　(۳) سیرت حلبیہ: ۳/۳۱۲، ط: بیروت

کی بابت دوسری نہایت واضح آیت یہ ہے :

یا أیها النبی قل لأزواجک وبناتک ونساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذالک أدنیٰ أن یعرفن فلایؤذین . (احزاب: ۵۹)

اے نبی ﷺ! اپنی ازواج، صاحبزادیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہئے کہ وہ اپنے آپ پر جلباب ڈالا کریں، یہ اس بات کے قریب ہے کہ وہ پہچانی نہ جائیں اور ان کو اذیت نہ پہونچائی جائے۔

جلباب سے کیا مراد ہے؟ ابن حزمؒ نے اس کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے:

الجلباب فی لغة العرب التی خاطبنا بها رسول الله هو ماغطی جمیع الجسم لا بعضه . (۱)

عربوں کی زبان" جس میں کہ حضور ﷺ نے ہمیں مخاطب کیا ہے" میں جلباب وہ کپڑا ہے جو پورے جسم کو ڈھک دے نہ کہ اس کے کچھ حصہ کو۔

اسی طرح کی تفسیر دوسرے مفسرین اور سلف صالحین نے بھی کی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جلباب) تاہم یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ "جلباب" سے جو کپڑا مراد ہے اس سے جسم کے دوسرے حصوں کے علاوہ چہرے بھی ڈھکے رہتے تھے، میرا خیال ہے کہ اس سلسلہ میں واقعۂ افک کی روایت میں خود ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان برہان قاطع کا درجہ رکھتا ہے، فرماتی ہیں کہ جب حضرت صفوان سلمی ﷺ تشریف لائے تو میں نے اپنا چہرہ "جلباب سے ڈھک لیا، کیوں کہ یہ واقعہ آیت حجاب کے نزول کے بعد پیش آیا تھا۔

فخمرت وجهی بجلبابی لأن ذالک کان بعد نزول آیة الحجاب . (۲)

کیا چہرہ حکم حجاب میں داخل ہے؟

اب ہم "حجاب" کے احکام کی طرف آتے ہیں، سب سے پہلا اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ "حجاب" کے اس حکم میں "چہرہ" بھی داخل ہے یا نہیں؟ اور خود یہ مسئلہ اس امر کی تحقیق پر موقوف ہے کہ قرآن مجید میں "حجاب" کے حکم سے جس "زینت" کے ظہور کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ آیت قرآنی اس طرح ہے:

ولایبدین زینتهن إلا ماظهر منها . (سورہ نور: ۳۱)

عورتیں اپنی آرائش کا اظہار نہ کریں سوائے اس آرائش کے جو خود ظاہر ہو جائے۔

بصاصؒ نے اس آیت کے ذیل میں فقہاء کی آراء کا تفصیل سے ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے :

۱ - اس سے ہاتھ کی مہندی اور آنکھوں کا سرمہ مراد ہے :

ماکان فی الوجه والکف الخضاب والکحل یہ ابن عباسؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، ابن عمر ﷺ اور انس ﷺ سے منقول ہے۔

۲- حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کنگن (قُلب) اور چھلہ (فتخہ) مراد ہے۔

۳- ابوعبیدہ ﷺ اس سے انگوٹھی مراد لیتے ہیں۔

۴- حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ سے مروی ہے کہ ایک تو "زینت باطنہ" یعنی انگوٹھی اور کنگن وغیرہ ہے، اسے تو شوہر ہی دیکھ سکتا ہے، دوسری زینت "زینت ظاہری" ہے،

(۱) المحلی : ۲۱۷/۳

(۲) سیرت حلبیہ : ۸۲/۲

اس سے کپڑے کے اوپری حصے مراد ہیں، اور یہی عراقی مکتب فقہ کے معروف مؤسس ابراہیم نخعیؒ کی رائے ہے۔(۱)

ان تمام اقوال کا خلاصہ دو رائیں ہیں، ایک یہ کہ اس سے چہرہ اور ہتھیلی مراد ہے کہ ان کا اجنبیوں کے سامنے کھولنا جائز ہے، دوسرے یہ کہ چہرہ اور ہتھیلی بھی پردہ کے حکم میں داخل ہے، جس ''زینت'' کو کھولنے کی اجازت دی گئی ہے، اس سے مراد عورت کے کپڑوں کا اوپری حصہ ہے، جس کے نظر آنے میں مجبوری ہے اور عورت اس کو چھپانے سے قاصر ہے، بعد کے فقہاء نے بھی انہی دو نقاط نظر کو اپنے مسلک کی بنیاد بنایا ہے، علامہ آلوسیؒ نے اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے، حنابلہ اور مالکیہ نے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کے قول کو ترجیح دی ہے۔(۲)

فقہاء مالکیہ میں ابن عربیؒ نے لکھا ہے کہ عورت تمام تر قابل ستر ہے، اس کا جسم بھی، صورت بھی، سوائے ضرورت وحاجت کے کھولنا جائز نہیں، اسی ضرورت وحاجت میں گواہی یا طبی اغراض کے تحت جسم کا معائنہ بھی شامل ہے۔

المرأة كلها عورة بدنها وصورتها، فلا يجوز كشف ذالک إلا لضرورة أو لحاجة كالشهادة عليها أو داء يكون ببدنها . (۳)

تاہم عام طور پر مالکیہ نے چہرہ اور ہتھیلی کو پردہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔(۴)

شوافع کی رائے اس مسئلہ میں متعارض ہے اور دونوں طرح کی تفسیریں ان حضرات سے منقول ہیں، لیکن غالباً راجح ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ چہرہ وہتھیلی بھی پردہ کے حکم میں داخل ہیں۔(۵)

البتہ احناف کے نزدیک اس مسئلہ میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، اور چہرہ وہتھیلی، بلکہ حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق پاؤں، (قدمین) کو بھی مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اجنبی لوگوں کے لئے بھی ان اعضاء کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ شہوت نہ ہو، شہوت کی کیفیت کے ساتھ دیکھنا روا نہیں، (۶) بلکہ شہوت موجود نہ ہو، لیکن اس کا اندیشہ ہو تو بھی دیکھنا جائز نہیں، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: فان خاف الشهوة لم ينظر من غير حاجة۔(۷)

اور بہتر بہر حال یہی ہے کہ اجنبی خواتین کے چہرہ کی طرف نہ دیکھا جائے، والأفضل للشاب غض البصر عن وجه الأجنبية وكذا الشابة. (۸)

مثبتین کے دلائل

فریقین کے پاس اپنے اپنے نقاط نظر کے لئے قوی دلائل موجود ہیں، جو لوگ چہرہ اور ہاتھ کو بھی حجاب کے حکم میں داخل کرتے ہیں، درج ذیل آیات وروایات سے ان کی تائید ہوتی ہے:

۱- آیت حجاب جس میں فرمایا گیا ہے:

فَسْئلو هُنَّ مِن وَّرآء حجاب. (احزاب :۵۳)

۲- عورتوں کے لئے ''جلباب'' کے استعمال کا حکم: ''يُدْنِيْنَ

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص : ۸۲/۵ (۲) ملاحظہ ہو : روح المعانی :۲۰۸/۱۰ (۳) أحكام القرآن لابن العربی : ۱۸۲/۲

(۴) شرح منح الجليل : ۱۳۳/۱ ، الجامع لأحكام القرآن :۲۲/۲ (۵) دیکھئے : نيل الأوطار : ۱۱۲/۶

(۶) بدائع الصنائع : ۱۲۲/۵، کتاب الاستحسان (۷) هدایه : ۴۴۲/۴، کتاب الکراهية (۸) بدائع :۱۲۲/۵

عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ" (احزاب:۵۹) اور گذر چکا ہے کہ "جلباب" وہ کپڑا ہوتا ہے جس سے چہرہ وغیرہ بھی ڈھک جائے۔

۳- اللہ تعالیٰ نے مردوں کو "غض بصر" کا حکم دیا ہے: وَقُل لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ من اَبْصَارِهِنَّ (نور: ۳۱) اگر چہرہ کو دیکھنے کی اجازت ہوتو پھر "غض بصر" کا حکم بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

۴- حضرت جریر ﷺ نے آپ ﷺ سے اچانک کسی اجنبی خاتون پر پڑنے والی نظر کی بابت دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نظر پھیر لی جائے فامرني أن أصرف بصري. (۱)

۵- آپ ﷺ نے فرمایا: عورت تمام تر قابل ستر ہے: المرأة عورة. (۲)

اس کے علاوہ اس طرح کے مضمون کی اور بھی روایات اور آثار موجود ہیں، جن سے اس بات کو تقویت ہوتی ہے کہ خود چہرہ کا بھی کسی ضرورت وحاجت کے بغیر اجنبی مردوں کے سامنے کھولنا جائز نہیں۔

احناف کے دلائل :

فقہائے احناف کے دلائل سرخسیؒ، کاسانیؒ اور جصاصؒ نے اپنی تحریروں میں تفصیل سے پیش کئے ہیں، یہاں ان کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱ - چہرہ اور ہتھیلی نماز میں کھولنے کی اجازت دی گئی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حصہ حجاب میں داخل نہیں، اگر ان حصوں کا ستر واجب ہوتا، تو ضرور تھا کہ نماز میں بھی ان کو چھپانے کا حکم ہوتا۔

۲ - قرآن مجید میں فرمایا گیا کہ اپنے شوہروں کے سامنے زینت کا اظہار کرسکتی ہیں: ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن (النور:۳۱) اگر زینت سے جسم کا بالائی لباس مراد ہوتو شوہر کے سامنے اس کے اظہار کے کوئی معنی نہ ہوں گے۔ (۳)

۳ - خواتین کو بھی خرید وفروخت اور لین دین کی ضرورت پیش آتی ہے اور عادتاً چہرہ کھولے بغیر ان کے لئے ایسا کرنا ممکن نہ ہوگا۔

۴ - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک خطبہ میں مہر میں غلو کی ممانعت فرمائی تو ایک خاتون نے آیت قرآنی: وآتيتم إحداهن قنطارا (سورۂ نساء: ۲۰) سے اس پر استدلال کیا کہ مہر کی کسی کم سے کم مقدار کی تحدید نہیں کی جاسکتی۔ راوی نے اس عورت کی صورت کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: سفعاء الخدين اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا چہرہ کھلا ہوا تھا۔

۵ - حضرت فاطمہؓ نے حضرت بلال ﷺ یا انس ﷺ کو حضرات حسنین ﷺ میں سے کسی کو پکڑایا تو حضرت انس ﷺ نے آپ کی ہتھیلی دیکھی کہ گویا وہ چاند کا ٹکڑا ہو: "كأنه قمر" ظاہر ہے حضرت انس ﷺ کا یہ دیکھنا دلیل ہے کہ ہتھیلی اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ (۴)

(۱) مسلم: ۲/۲۱۲، باب نظر الفجاۃ
(۲) ترمذی: ۱/۲۲۲، کتاب الرضاع
(۳) احکام القرآن: ۵/۱۷۵
(۴) المبسوط: ۱۰/۱۵۲

۶ - حضرت اسماءؓ آپ کے پاس آئیں ان کے جسم پر باریک کپڑے تھے، آپ نے چہرہ پھیر لیا اور فرمایا کہ لڑکی جب بالغ ہوجائے تو صرف اس کے یہ اور یہ حصے دیکھے جاسکتے ہیں، آپ نے یہ فرماتے ہوئے اشارہ سے چہرہ اور ہتھیلیاں بتائیں۔(۱)

۷ - حجۃ الوداع کے موقع سے آپ کے چچازاد بھائی حضرت فضل بن عباس ؓ آپ کے ساتھ ہی اونٹنی پر سوار تھے، ایک نوجوان اور خوش شکل خثعمی خاتون پر حضرت فضل کی نظر جم گئی، آپ نے ان کی گردن موڑ دی اور نوجوان لڑکے اور لڑکی کے بارے میں فتنہ کا اندیشہ محسوس کیا۔(۲)

۸ - اسی طرح فتح مکہ کے موقع سے آپ کی چچازاد بہن حضرت اُم ہانیؓ کا آپ کے سامنے ہونا منقول ہے،(۳) یہ وہ قرائن ہیں جو احناف کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں، رہ گئیں وہ آیات و روایات یا صحابیات کے متعلق مروی آثار، تو وہ احناف کے نزدیک احتیاط و استحباب پر محمول ہیں۔

موجودہ حالات کا تقاضا

پس حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں احناف کی رائے ہی قوی ہے، مگر یہ سب کچھ اس وقت ہے، جب کہ فتنہ کا خوف نہ ہو اور انسان اپنے آپ کو اس سے مطمئن اور مامون پائے، لیکن اس سے کون دانا انکار کی جرأت کرسکتا ہے کہ بہت سے احکام ہیں کہ ان کی اساس سماجی اقدار پر ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ جیسی بالغ نظر فقیہ نے واضح طور پر فرمایا کہ گو حضور ﷺ نے عورتوں کو مسجد میں نماز کی ادائیگی کی اجازت دی ہے، لیکن اگر آپ ﷺ آج کی عورتوں کے حالات دیکھے ہوتے تو ضرور ہی اس سے منع فرمادیا ہوتا: **لو أدرک رسول اللہ ﷺ ما أحدثت النساء لمنعهن**. (۴) ہمارے زمانہ کے سماج کے بارے میں یہ سمجھنا کہ مردوں کی نظر عورتوں کے چہرہ پر غیر شرعی جذبات سے عاری ہوکر پڑے گی، محض ایک خوش خیالی اور خام فکری ہی کہلائے گی، اس لئے فی زمانہ فقہ کی اصطلاح میں ''سد ذریعہ'' کے طور پر وہی رائے قابل عمل ہے، جو مالکیہ و حنابلہ کی ہے، اسی لئے خود حنفیہ کے یہاں بھی متاخرین نے اجنبی مردوں سے چہرہ چھپانے کا حکم دیا ہے، حصکفیؒ کہتے ہیں:

> **فإن خاف الشهوة أو شک امتنع نظره إلیٰ وجهها فحل النظر مقید بعدم الشهوة و إلا فحرام وهذا فی زمانهم وأما فی زماننا نمنع من الشابة**. (۵)
>
> اگر شہوت کا خوف یا شک ہو تو عورت کے چہرہ کو دیکھنا ممنوع ہے، پس عورت کو دیکھنے کی حلت شہوت نہ پائے جانے کی صورت کے ساتھ مقید ہے ورنہ تو حرام ہے، یہ حکم تو ان کے زمانہ میں تھا، ہمارے زمانہ میں تو جوان لڑکی کو دیکھنے سے ہم (مطلقا) منع کرتے ہیں۔

حجاب کے درجات:

تاہم چونکہ تمام لوگوں کے ساتھ حجاب کی اس حد کو برقرار

(۱) بیہقی: ۲۲۶/۲ (۲) ابوداؤد: ۲۶۴/۱، باب صفة حجة النبی، نیز دیکھئے: ترمذی: ۱۷۸/۱، باب ماجاء ان عرفة کلها موقف

(۳) بخاری: ۶۱۴/۲، باب نزول النبی یوم الفتح (۴) در مختار علی الرد: ۲۶۱/۳ (۵) درمختار علی الرد: ۲۶۱/۳

رکھنا بہت مشکل تھا،اس لئے فقہاء نے حجاب و پردہ کے احکام میں مختلف درجات متعین کئے ہیں،اس سلسلے میں کتاب وسنت کی نصوص اور فقہاء کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر چار درجات مقرر کئے جاسکتے ہیں :

ایک تو وہ پردہ ہے جس کا حکم اجنبیوں سے دیا گیا ہے،اوپر اس کی تفصیل ذکر کی جاچکی ہے کہ عام حالات میں تو ان سے چہرہ اور ہاتھ کا بھی پردہ ہے،مگر ضرورت کے مواقع پر چہرہ کھول سکتے ہیں۔

دوسرے غیر محرم رشتہ داروں سے پردہ ہے،رشتہ داروں کی چونکہ کثرت سے آمدورفت ہوا کرتی ہے،اس لئے ان سے چہرہ کے پردہ میں ایک گونہ دقت ہے،اس لئے شہوت و بدنگاہی کا خوف نہ ہو تو ایسے رشتہ داروں کے سامنے چہرہ اور ہتھیلیاں کھولنے کا جواز معلوم ہوتا ہے،اس کی دلیل وہ روایات ہیں جن سے حضور اکرم ﷺ کا حضرت اسماءؓ کو دیکھنا،یا فتح مکہ کے موقع سے حضرت ام ہانیؓ کو دیکھنا معلوم ہوتا ہے،تلاش وتتبع کی جائے تو اس طرح کی اور نظیریں بھی بہ آسانی مل سکتی ہیں، بزازیہ کی ایک عبارت سے بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اجنبی اور ذی رحم (رشتہ داروں) کے حکم میں فرق ہے،بہ شرطیکہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو،اندیشۂ شہوت ہے تو دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے:

والحكم بالفرق بين الأجنبي و ذى الرحم اذا كان النظر لا عن شهوة فأما بالشهوة فلايحل لأ حد النظر. (۱)

تیسرے محرم رشتہ دار ہیں، ان سے چونکہ ہر وقت سابقہ ہے،آمدورفت ہے اور رشتہ،حرمت کی جو دیوار شریعت نے قائم کردی ہے، اس کے تحت جس کے دل میں ذرا بھی سلامتی ہو اپنے ان رشتہ داروں کے ساتھ برائی کا خیال تک گوارا نہیں کرتا، اس لئے محارم کے بارے میں مزید نرمی برتی گئی ہے۔چنانچہ چہرہ، ہاتھ، بازو (عضدین) سینہ اور پنڈلی اگر محرم کے سامنے کھل جائے تو گنجائش ہے، (۲) گو عورت کے اندر مطلوب عام شرم وحیا کا تقاضا یہی ہے کہ عورتیں اپنے محرم رشتہ داروں سے بھی بازو، سینہ اور پنڈلی کو چھپایا کریں۔محرم کے لئے پردہ کے جو احکام مذکور ہوئے ان کی دلیل خود ارشاد ربانی ہے :

لايبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آباء هن أوآباء بعولتهن أو أبناء هن أوأبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن. (النور : ۳۱)

خواتین اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے خسر، بیٹے، سوتیلے بیٹے، بھائیوں، یا بھتیجوں کے سوا دوسروں کے سامنے آرائش کا اظہار نہ کریں۔

یہاں محرم رشتہ داروں سے ''مقام زینت'' کے اظہار کی اجازت دی گئی ہے اور یہی مقامات آرائشی زیورات کے استعمال کے ہیں :

چوتھا درجہ شوہر کا ہے،شوہر کے سامنے جسم کے کسی حصہ کا ستر واجب نہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ بلاضرورت جسم کے قابل حیا حصوں کا بے موقع شوہر کے سامنے کھولنا بھی ناپسندیدہ ہے۔

دوطبقوں کا استثناء

قرآن مجید نے محرم کی طرح مذکورہ آیت میں مردوں کے

---

(۱) بزازیہ علی الهندیہ : ۳۷۴/۶، کتاب الاستحسان

(۲) أحكام القرآن : ۱۷۴/۵، للجصاص

دواور طبقے کو بھی محرم ہی کے حکم میں رکھا ہے، ایک: أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال.

ابن عباسؓ، قتادہؓ اور مجاہدؒ سے مروی ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں، جن کو عورت کی حاجت نہ ہو: لاحاجة له في النساء عکرمہؒ نے اس کا مصداق نامرد (عنین) اور طاؤسؒ، عطاءؒ اور حسنؒ کے بقول بے وقوف و بے شعور (ابلہ) مراد ہیں، حضرت عائشہؓ وام سلمہؓ سے مروی ہے، کہ بعض "مخنث" جن کو امہات المومنین "غير أولى الإربة" کے زمرہ میں رکھتی تھیں، نے ایک دفعہ ایسی بات کی جس سے اندازہ ہوا کہ وہ عورتوں کے معاملہ میں یک گونہ حساس اور صنفی اوصاف سے واقف ہے، تو آپ ﷺ نے ان حضرات کو اس سے پردہ کرنے کی ہدایت فرمائی۔ (۱)

غور کیجئے تو سلف کی ان تشریحات میں محض الفاظ و تعبیر کا تھوڑا سا فرق ہے، ورنہ روح سب کی یہی ہے کہ ایسے مرد جو جنسی معذوری، نیز صنفی جذبات و احساسات سے یکسر محرومی کے باعث عفت و عصمت کے لئے خطرہ نہیں بن سکتے ہوں، ان کے سامنے پردہ کے وہی احکام ہیں، جو محرم رشتہ داروں کے لئے ہیں۔

دوسرا طبقہ کم عمر بچوں کا ہے، جو ابھی اس طرح کے صنفی احساسات سے بالکل ناواقف ہوں، ان کے ساتھ بھی پردہ کے وہی احکام ہیں جو محرم رشتہ داروں کے ہیں، أو الطفل الذى لم يظهر واعلى عورات النساء (النور:۳۱) اس کے لئے کسی خاص عمر کی تعیین نہ ممکن ہے اور نہ صحیح، کہ سماجی حالات سے اس کا گہرا علاقہ ہے، مجاہدؒ نے صحیح فرمایا: لا يميزون بين عورات النساء والرجال لصغرهم وقلة معرفتهم. (۲) بعض فقہاء کی تعبیر کہ جو نابالغ جماع پر قادر نہ ہو، اسی حکم میں ہے، (۳) بمقابلہ مجاہدؒ کے قول کے زیادہ وسعت کا حامل ہے اور فی زمانہ احتیاط سے بعید، البتہ پاگل اس حکم میں نہیں کہ وہ تو حلال وحرام سے بھی بے پرواہ ہوتا ہے اور نہ وہ معتوہ و بے وقوف جو صنفی مسائل سے واقف ہو۔ (۴)

(رہ گئے یہ مسائل کہ ایک عورت دوسری عورت، ایک مرد دوسرے مرد، یا عورت مرد کے کتنے حصہ کو دیکھ سکتی ہے؟ کافر عورتوں کے سامنے مسلمان عورتوں کے لئے نکلنے کا کیا حکم ہے؟ عورت کی گفتگو اور آواز اور بوڑھی خواتین کے بارے میں بعض آسانیاں وغیرہ تو یہ بحثیں خود "عورة" (قابل ستر حصہ) کے تحت مذکور ہوں گی، وباللہ التوفیق)۔

حجامت (پچھنے لگانا)

"حجامت" کے معنی پچھنہ لگانے کے ہیں، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں یہ بھی ایک طریقۂ علاج تھا اور خود رسول اللہ ﷺ بھی اس طریقۂ علاج سے استفادہ کرتے تھے "حجامت" سے متعلق جو روایات منقول ہیں، ان کی وجہ سے اس سے متعلق کئی مسائل پیدا ہو گئے ہیں جو اہل علم کی جولانگاہ توجہ رہے ہیں، ایک مسئلہ روزہ کی حالت میں پچھنہ لگوانے کا

(۱) ملخصاً از: أحكام القرآن للجصاص: ۱۷۲/۵
(۲) حوالۂ سابق: ۱۷۷
(۳) بزازیه علی الهندیه: ۳۷۳/۶
(۴) حوالۂ سابق

ہے،دوسرے حالت احرام میں پچھنے لگوانے کے احکام ہیں؟ نیچے انہی مسائل پر اختصار کے ساتھ گفتگو کی جاتی ہے۔

روزہ کی حالت میں

حضرت رافع بن خدیج ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

پچھنے لگانے اورلگوانے والے کاروزہ ٹوٹ گیا: " **افطر الحاجم والمحجوم** ." (۱) دوسری طرف ابن عباس ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے عین روزہ واحرام کی حالت میں پچھنے لگائے ہیں،(**احتجم رسول الله وهو محرم صائم**) . (۲)

حنابلہ نے پہلی روایت پر نظر رکھتے ہوئے"حجامت" کو روزہ کے ٹوٹ جانے کا باعث قرار دیا ہے،امام ابوحنیفہ،امام مالک اورامام شافعی نے دوسری روایت کو اپنے نقطۂ نظر کی بنیاد بنائی ہے، (۳) اکثر فقہا جو"حجامت" کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جانے کے قائل نہیں ہیں،پہلی حدیث کی مختلف طور پر توجیہ کرتے ہیں،میرے خیال میں دوتوجیہات خاص طور پر قابل ذکر ہیں: ایک یہ کہ یہ روایت منسوخ ہے، اس لئے کہ امام شافعی کے حسب روایت یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے،(۴)اوربعض قرائن ہیں جو بتاتے ہیں کہ آپ کے پچھنے لگوانے کا واقعہ"حجۃ الوداع" کے موقع کا ہے، کیونکہ بعض روایات سے اس موقع پر ابن عباس ﷺ کا آپ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے اورابن عباس ﷺ حجۃ الوداع ہی کے موقع سے آپ کے ساتھ تھے۔

امام طحاویؒ نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے،(۵) انہوں نے ابوالاشعث صنعانی سے نقل کیا ہے کہ جس وقت حضوراکرم ﷺ نے **افطر الحاجم والمحجوم** کا فقرہ ارشادفرمایا،اس وقت وہ دونوں غیبت کررہے تھے،پس منشاء نبوی ﷺ یہ نہیں تھا کہ "حجامت" کی وجہ سے ان کے روزے ٹوٹ گئے، بلکہ غیبت کی وجہ آپ نے اس کے روزے کے ثواب واجر کے ضائع ہونے کی طرف اشارہ فرمایا کہ گویا اس کاروزہ،روزہ نہ رکھنے کے برابر ہے۔

حالت احرام میں

اوپر ابن عباس ﷺ کی روایت گذرچکی ہے کہ آپ نے حالت احرام میں پچھنے لگوائے ہیں،چنانچہ امام ابوحنیفہؒ،امام شافعیؒ اورامام احمدؒ نے اس کی اجازت دی ہے،امام مالکؒ منع کرتے ہیں،سوائے اس کے کہ ضرورت دامن گیرہو،البتہ اس میں اختلاف نہیں کہ اگر پچھنہ لگانے میں بال کٹ جائے تو عام ضابطہ کے مطابق"فدیہ"واجب ہوگا۔(۶)

حَجْب (میراث کی اصطلاح)

"حجب"علم میراث کی ایک اصطلاح ہے،لغوی معنیٰ "منع"اور"رکاوٹ" کے ہیں،فقہ کی اصطلاح میں کسی اور شخص کی وجہ سے میراث سے کلی یا جزوی محرومی کو"حجب"اورمحروم ہونے والے کو"محجوب" کہتے ہیں،"حجب اور"محجوب" سے ایک اورقریبی اصطلاح "حرمان"اور"محروم" کی ہے،محجوب اورمحروم میں دواعتبار سے فرق کیا گیا ہے،محروم وہ ہے جس میں

(۱) ترمذی: ۱۶۰/۱، باب كراهية الحجامة في الصوم
(۲) حوالۂ سابق ، باب ماجاء من الرخصة في ذلک
(۳)عمدة القاری : ۳۹/۱۱
(۴)كتاب الأم :۱۰۸/۲، حجامة الصائم
(۵) طحاوی : ۱۹۵/۱، باب الصائم يحتجم
(۶) تفصیل کے لئے دیکھئے: عمدة القاری: ۹۸/۵، فتح الباری: ۳۳/۴

وارث ہونے کی اہلیت ہی نہ ہو، جیسے قاتل کہ مقتول کا وارث ہونے کا اہل نہیں اور کافر کہ مسلمان سے میراث پانے کا اہل نہیں، جب کہ محجوب بجائے خود میراث پانے کا اہل ہوتا ہے، لیکن کسی اور قریب تر شخص کی موجودگی کی وجہ سے وہ محروم ہو جاتا ہے، یا اس کا حصہ کم ہو جاتا ہے۔ دوسرے جو شخص حق وراثت سے محروم قرار پاتا ہے اس کا وجود عدم کے درجہ میں ہوتا ہے اور دوسروں کے حق میں میراث کے احکام میں اثر انداز ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، بخلاف محجوب کے، کہ چاہے اس کو میراث نہ ملے، پھر بھی بعض حالات میں اس کا وجود دوسروں کے حصہ پر اثر انداز ہوتا ہے، مثلاً والدین موجود ہوں تو متوفی کے بھائیوں کا کوئی حصہ نہ ہوگا اور وہ محجوب ہوں گے، لیکن ان بھائیوں کا وجود ماں کے حصہ کو ایک تہائی (۱/۳) کے بجائے چھٹا حصہ (۱/۶) کردے گا۔

حجب نقصان

حجب کی دو قسمیں ہیں : حجب نقصان، حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ کسی وارث کی وجہ سے اس کے حصہ کی مقدار کم ہوجائے، نو (۹) رشتہ دار ہیں " جو حجب نقصان " سے دو چار ہوتے ہیں: شوہر، بیوی، ماں، باپ، دادا، بیٹی، پوتی، ماں باپ شریک بہن، صرف باپ شریک بہن، (۱) عام طور پر اہل علم نے ان میں پانچ ذوی الفروض کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ہر ایک کے دو طرح کے اعلیٰ اور ادنی حصے مقرر ہیں، اور حاجب کی موجودگی میں اعلیٰ کے بجائے ادنی حصہ اس کا ملتا ہے، یہ پانچ ذوی الفروض یوں ہیں :

شوہر : اس کا حصہ بیوی کے متروکہ کا نصف ہے، لیکن اگر متوفیہ صاحب اولاد ہو تو اب اس کا حصہ چوتھائی ہوگا۔

بیوی : اس کو شوہر کے متروکہ سے ایک چوتھائی ملتا ہے، بشرطیکہ صاحب اولاد نہ ہو، اگر متوفی صاحب اولاد ہو تو اس کو متروکہ کا آٹھواں حصہ (۱/۸) ملے گا۔

ماں : ماں کو اولاد کے متروکہ سے ایک تہائی مل سکتا ہے، بشرطیکہ وہ لاولد ہو، متوفی کی اولاد ہو تو اس کا حصہ چھٹا حصہ (۱/۶) قرار پائے گا۔

پوتی : متوفی لاولد ہو، البتہ صرف ایک پوتی ہو تو اس کا حصہ متروکہ کا نصف ہوتا ہے، لیکن اگر پوتی کے ساتھ بیٹی بھی موجود ہو تو اب پوتی کا حصہ ایک سدس (۱/۶) ہی ہوگا۔

باپ شریک بہن: بعض صورتوں میں بھائی کے نصف متروکہ کی حق دار ہوتی ہے، لیکن اگر متوفی کی ماں باپ شریک بہن موجود ہو تو اب محض ایک سدس (۱/۶) اس کا حصہ ہوگا۔ (۲)

حجب حرمان

" حجب حرمان " سے مراد کسی قریب تر وارث کی موجودگی کی وجہ سے نسبتاً دور کے وارث کی وراثت سے مکمل محرومی ہے۔ چھ رشتہ دار وہ ہیں جو کسی طور پر میراث سے بالکل محروم نہیں ہوسکتے۔ باپ، ماں، بیٹے، بیٹیاں، شوہر اور بیوی۔ کچھ رشتہ دار ہیں کہ باوجود اہلیت وراثت کے بعض صورتوں میں محروم ہوجاتے ہیں، تفصیل یوں ہے :

۱- دادا : باپ کی وجہ سے۔
۲- دادی ونانی : ماں کی وجہ سے۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: أحكام المواريث :۱۵٦، ۱۵۷

(۲) الفقه الإسلامي وأدلته : ۸/ ۳۳۷، الأحكام الفقهيه :۴۷۵

۳- سگی بہنیں : بیٹے، پوتے اور باپ کی وجہ سے، نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''جد'' کی وجہ سے۔

۴- باپ شریک بہنیں : دو سگی بہنوں کی موجودگی میں، بشرطیکہ ان کے ساتھ باپ شریک بھائی نہ ہو، اگر ہوگا تو عصبہ ہوجائے گی۔

۵- ماں شریک بھائی : باپ، دادا، بیٹا، بیٹی اور پوتے، پوتی کی وجہ سے۔

۶- پوتیاں : دو یا اس سے زیادہ بیٹیوں کی وجہ سے بشرطیکہ ان کے ساتھ کوئی عصبہ رشتہ دار موجود نہ ہو۔

۷- پوتے : بیٹے کی وجہ سے۔(۱)

۸- سگے بھائی: باپ، بیٹے اور پوتے کی وجہ سے، چاہے پوتا نیچے کی پشت کا ہو، اس پر اجماع ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''جد'' کی وجہ سے بھی۔

۹- باپ شریک بھائی : باپ، سگا بھائی، بیٹا، پوتا، گو نیچے کی پشت کا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''جد''۔

۱۰- بھتیجہ : یہ علاوہ ان پانچ رشتہ داروں کے باپ شریک بھائی سے بھی محروم ہوگا، اور دادا کی وجہ سے اس کے محروم ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۱- باپ شریک بھائی کا بیٹا: یہ مذکورہ رشتہ داروں کے علاوہ سگے بھتیجہ سے بھی محروم ہوگا۔

۱۲- سگا چچا : مذکورہ رشتہ داروں اور باپ شریک بھائی کی اولاد سے۔

۱۳- باپ شریک چچا: مذکورہ رشتہ داروں اور سگے چچا سے۔

۱۴- سگے چچا کا بیٹا: مذکورہ نو رشتہ داروں کے علاوہ باپ شریک چچا سے۔

۱۵- باپ شریک چچا کا بیٹا: سگے چچا کے بیٹے کو لے کر مذکورہ گیارہ رشتہ داروں سے۔(۲)

حجب حرمان کے قاعدے

''حجب حرمان'' بنیادی طور پر دو قاعدوں پر مبنی ہیں، اول یہ کہ جو شخص کسی اور شخص کے واسطے سے متوفی کی طرف منسوب ہو تو واسطے کی موجودگی کی صورت میں وہ شخص وراثت سے محروم قرار پائے گا، جیسے دادا، باپ کی اور پوتا، بیٹے کی موجودگی میں۔ اس سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے، کہ ماں کی موجودگی میں ماں کی اولاد وارث ہوسکتی ہے، دوسرے قریب ترین رشتہ دار کی موجودگی کی وجہ سے نسبتا دور کا رشتہ دار حق وراثت سے محروم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ دادی، ماں سے اور پوتیاں، بیٹی سے محروم ہوجاتی ہیں۔(۳)

یتیم پوتے کی میراث سے محرومی

آج کل بعض حضرات اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ''یتیم پوتے'' کو اس کے دادا کے مال سے میراث ملنی چاہئے، یہ امت کے اجماع و اتفاق کے خلاف ہے، اور اس کے متعلق اسلام کے پورے نظام میراث کو سنجیدگی کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔

وراثت کے سلسلے میں اصول یہ ہے کہ یہ حق پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے، جب مال کا مالک مرجائے، جب تک وہ زندہ ہو،

---

(۱) الفقه الإسلامي و أدلته :۸/۳۴۸

(۲) الفقه الإسلامي و أدلته :۸/۳۴۷، الأحكام الفقهيه :۵/۴۲۵

(۳) الفقه الإسلامي و أدلته :۸/۳۴۸

کوئی اس کا وارث نہیں ہوسکتا، یہ اصول قرآن مجید کے لفظ "ما ترک" سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ "مال کا مالک" جو چھوڑ جائے اس کی تقسیم یوں عمل میں آئے گی اور "مال چھوڑ جانا" اس وقت ہوگا، جب کہ اس کی موت ہوجائے، یتیم بچہ کے باپ کی موت دادا کی زندگی ہی میں واقع ہوگئی ہے، اس طرح وہ اپنے باپ کے مال کا وارث ہی نہ بن سکا، اور جب باپ ہی وارث نہ بن سکا تو وہ خود جو باپ کے واسطے سے وارث بن سکتا تھا آخر کس طرح وارث بنے گا؟

(۲) دوسرا اصول یہ ہے کہ قریب ترین رشتہ دار کی موجودگی میں نسبتاً کم قریب رشتہ دار محروم ہوجائیں گے، قرآن پاک میں ہے "مردوں کو اس مال میں سے حصہ ملے گا جو اس کے والدین اور قریب ترین رشتہ دار چھوڑ جائیں، (نساء:۷) جب تک ایک شخص کے بیٹے زندہ ہوں، ظاہر ہے کہ پوتے دور کے رشتہ دار قرار پائیں گے، لہٰذا وہ چچا کی موجودگی میں وراثت سے محروم ہوں گے، اگر رشتہ کی دوری و نزدیکی کا اعتبار نہ کیا جائے تو ہر انسان کی وراثت میں اس کے اتنے رشتہ دار حصہ دار بن جائیں گے کہ اس کا پورا مال کوڑیوں میں تقسیم کیا جائے گا، بلکہ تقسیم ہی عادتاً ناممکن ہوجائے گی۔

(۳) میراث کی تقسیم کا معیار ضرورت و حاجت نہیں ہے، بلکہ قرابت و رشتہ داری ہے، اگر ضرورت و حاجت کو مدار بنایا جائے تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ایک بیٹا بہت غریب ہو، دوسرا بہت مال دار، لیکن بھتیجے اور بھانجے غریب محتاج تو کیا ان حالات میں دولت و غربت، غنا اور احتیاج، ضرورت وعدم ضرورت کی بناء پر حصے قائم کئے جائیں گے، اور وارث محروم قرار دئے جائیں گے؟

(۴) وراثت میں کسی کو دوسرے کا قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا کہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کی جگہ لے لے، جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پوتے کو اپنے باپ کا قائم مقام بنا کر اسے اپنے باپ کے مفروضہ حصہ کا وارث قرار دیا جائے، اس لئے کہ اگر قائم مقامی کے اس اصول کو اپنا لیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اس مرحوم بیٹے کی بیوی کو اپنے شوہر کا قائم مقام قرار دیا جائے، باپ کے مرنے پر بیٹوں کے موجود ہوتے ہوئے چچا پھوپھی کو اور ایسے ہی ماں کے مرنے پر خالہ اور ماموں کو ان کی میراث کا حقدار قرار دیا جائے، غرضیکہ اس قائم مقامی کے اصول کو جتنی وسعت دی جائے وہ اتنا ہی گمبھیر اور پیچیدہ بنتا چلا جائے گا۔(۱)

حج

حج کی فرضیت

حج کے اصل معنی ارادے کے ہیں، کسی چیز کا ارادہ کیا جائے تو کہا جاتا ہے "**حجيت الشيئ**" شریعت کی اصطلاح میں بیت اللہ شریف کی از راہ **تعظیم** مخصوص اعمال کے ساتھ زیارت کا ارادہ کرنے کا نام "حج" ہے، (۲) "حَ" کے زبر اور "حِ" کے زیر دونوں طرح یہ لفظ نقل کیا گیا ہے، اور قرآن مجید

(۱) اس حصہ کی راقم الحروف کی کتاب "مسلم پرسنل لا ایک نظر میں" (ص:۱۳۳-۱۲۹) سے عزیزی مولوی ولی اللہ قاسمی سلمہ (الہ آباد) نے تلخیص کی ہے، فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

(۲) عمدة القاری :۱۲۱/۹، المنهل العذب المورد و دفي شرح أبي داؤد : ۲۵۶/۱۰

میں بھی دونوں طریقوں پر قرأت جائز ہے۔(۱)

حج کب فرض ہوا؟ شارحین اور مفسرین کی رائیں اس بارے میں مختلف ہیں، قرطبیؒ نے دو قول نقل کئے ہیں، ایک ۵ھ کا، دوسرا ۹ھ کا اور ۹ھ میں فرض ہونے کو ترجیح دی ہے، بیہقی نے ۶ھ، ماوردیؒ نے ۸ھ، بعض لوگوں نے ۷ھ، امام الحرمینؒ نے ۹ھ میں فرضیت حج کا ذکر کیا ہے، اور بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ہجرت سے پہلے ہی حج فرض ہو چکا تھا، مگر یہ رائے شاذ ہے اور عام طور پر اہل علم نے اسے قابلِ اعتماد ہی نہیں سمجھا ہے، (۲) عینیؒ اور ابن قیمؒ نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ حج کی فرضیت ۹ھ میں ہوئی، (۳) لیکن اکثر اہل علم کے نزدیک ۶ھ میں حج فرض ہوا ہے، اس لئے کہ آیت " **واتموا الحج والعمرة لله** " ۶ھ میں نازل ہوئی ہے، اور اسی آیت کے ذریعہ حج کی فرضیت عمل میں آئی ہے، (۴) واضح ہو کہ علقمہ وغیرہ کی قرأت " **أتموا الحج** " کے بجائے " **أقيموا الحج** " ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابتداءً حج کے فرض ہونے کو بتاتی ہے، صرف اتمام حج کے وجوب ہی کو نہیں بتلاتی۔

حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی، یعنی حج کی استطاعت پیدا ہونے کے بعد فوراً ہی حج کر لینا فرض ہوگا یا تاخیر کے ساتھ کبھی بھی کر سکتا ہے؟ مشہور حنفی فقیہ امام ابوالحسن کرخی نے حج کے علی الفور واجب ہونے کو ترجیح دی ہے، یہی رائے امام ابو یوسفؒ اور صحیح تر روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے، ابن شجاعؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ جس کے پاس سامان حج موجود ہو اور وہ شادی کرنا چاہتا ہو تو پہلے حج کر لینا چاہئے، چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ اگر استطاعت کے باوجود حج میں تاخیر کی تو گنہگار ہوگا، (۵) یہی رائے امام مالکؒ، امام احمدؒ اور شوافع میں مزنیؒ کی ہے۔ (۶)

امام شافعیؒ اور فقہائے احناف میں امام محمدؒ کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، چنانچہ استطاعت کے باوجود حج کی ادائیگی میں تاخیر کی تو محض تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، تاہم زندگی میں کبھی بھی حج کر لے تو بالاتفاق یہ حج اداء ہوگا، ''قضا'' شمار نہ ہوگا۔ (۷)

حج کی حکمت و مصلحت

اسلام کی کوئی عبادت ایسی نہیں کہ جس میں تربیت اور تزکیۂ نفوس کا کوئی پہلو موجود نہ ہو، اور کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ایک حج بھی ہے، حج کے ذریعہ مسلمانوں کی ایسی بین اقوامی اجتماعیت، یکسانیت، اور وحدت کا ظہور ہوتا ہے کہ کالے گورے، امیر اور غریب، خوبصورت، بدصورت، عالم اور جاہل، وجیہہ و باوقار اور عامی سے عامی، مرد و عورت، مختلف علاقوں کے رہنے والے، مختلف بولیوں کے بولنے والے، مختلف تہذیب و تمدن کے نمائندہ اور مختلف مزاج و مذاق کے حامل، ندائے خلیل پر لبیک کہتے ہوئے مکہ کی وادئ غیر ذی زرع میں حاضر ہیں،

---

(۱) عمدۃ القاری: ۱۲۲/۹　(۲) حوالۂ سابق　(۳) المنھل: ۲۵۶/۱۰
(۴) معارف السنن: ۳/۶　(۵) فتاوی تاتارخانیہ: ۴۳۸/۲　(۶) معارف السنن: ۳/۶
(۷) فتاوی تاتارخانیہ: ۴۳۸/۲

ان کے لباس کی یکسانیت بھی قابل دید ہے، مقام عبادت بھی ایک ہے، ایک ہی طرح کا عمل ہر ایک کو کرنا ہے، اور ہر زبان ایک ہی کلمۂ تلبیہ سے زمزمہ سنج ہے، عرفات کا میدان ہو، یا منیٰ کا صحرا، مزدلفہ کی پہاڑیاں ہوں، یا صفا و مروہ کے درمیان کی شاہراہ، مومن کے کعبۂ مقصود اور کعبۂ عشق و محبت کے گرد بچھا ہو امطاف، ہر جگہ اختلاف و تفریق کی ساری دیواریں منہدم ہیں، اور اہل ایمان دوش بدوش اور قدم بہ قدم خدا کی رضا کی طلب میں مشغول ہیں، کوئی بتائے کہ اس سے بڑھ کر مساوات، برابری اور اخوت و برادری کا بین الاقوامی اظہار اور کیا ہوگا؟

حج کا دوسرا مقصد شعائر اللہ کی تعظیم اور اس سے عبرت خیزی اور نصیحت آموزی ہے، اسی کو قرآن مجید نے کہا:

" من یعظم شعائر اللہ فإنہا من تقوی القلوب " ۔　(الحج : ۳۲)

یہ شعائر اللہ کیا ہیں؟ یہ وہ یادگاریں ہیں جن سے خدا کی یاد تازہ ہوتی ہے اور خدا کی محبت کی آگ دلوں میں سلگتی اور قلوب کو ضیا پاش کرتی ہے، ایک بندۂ مومن جب حج کے لئے رخت سفر باندھتا ہے اور چشم دل کھولتا ہے تو قدم قدم پر وہ خدا کے وجود کا، اس کی رحمتوں اور عنایتوں کا، خدا پرستی اور خدا سے محبت و رضا جوئی کا، کھلی آنکھوں مشاہدہ کرتا ہے، وہ جب خانۂ کعبہ کے سامنے سر رکھتا ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ خدا کی چوکھٹ پر اس کی جبین خم ہے، غلاف کعبہ تھامتا ہے تو احساس کرتا ہے گویا اس کے گنہگار ہاتھوں میں اللہ کا دامن رحمت اور دامن عفو آ گیا ہے، وہ صفا اور مروہ کے درمیان دوڑتے ہوئے حضرت ہاجرہ کی بے قراری اور انابت الی اللہ کو گویا چشم سر سے دیکھتا ہے، اور زمزم کے ابلتے ہو ئے چشمے میں خدا کی اس بے پناہ رحمت اور اپنے دوستوں کے ساتھ عنایات کا مشاہدہ کرتا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قربانی کی ابدی یادگار ہے، وہ عرفات اور مزدلفہ کے میدانوں میں اس طرح کفن پوش اور وارفتگی کی کیفیت میں سرمست اور سرشار رہتا ہے کہ گویا خدا کے عشق اور اس کی طلب نے اس کو ہر طرح کی راحت اور سامان سکون سے بے نیاز اور اس کے دل کو بے سکون کر دیا ہے اور جمرات پر کنکری پھینکتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی استقامت اور ثبات قدمی کو اپنی نگاہوں کے سامنے دیکھتا ہے اور منیٰ کی قربان گاہ میں بارگاہِ خداوندی میں اپنی نیاز پیش کرتے ہوئے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی بے مثال فداکاری اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حب الٰہی اور معرفت ربانی کو گویا اپنے سامنے پاتا ہے، خدا کے راستے میں اطاعت و فرمانبرداری اور قربانی و فدا کاری کی ان حرارت انگیز اور قلب صادق کے لئے نشہ خیز تاریخی یادگاروں سے بڑھ کر جن کی تعمیر انسانی جذبات رضاء و وفا اور جس کی بنیاد عشق و محبت اور قلب صادق پر ہے کون سی یادگار ہوگی؟ یہی شعائر اللہ اور آیات اللہ ہیں۔

اوقاتِ حج

حج کے اوقات اور مہینے کیا ہیں؟ " **أشھر حج** " کے تحت ان کا ذکر آ چکا ہے، احناف کے یہاں شوال اور ذی قعدہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ بشمول دسویں ذی الحجہ (**یوم نحر**) " **أشھر حج** " ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ۱۰ ذی الحجہ اس میں شامل نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف رائے کا احکام پر کیا اثر پڑے گا؟ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

۱ - ایک شخص عین ۱۰؍ذی الحجہ ہی کو وارد مکہ ہوتا ہے، طواف قدوم کرتا ہے، صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتا ہے، اور احرام کھولنے کے بجائے اس کو آئندہ سال تک باقی رکھتا ہے، پھر اسی احرام سے سال آئندہ حج کرتا ہے اور ۱۰؍ذی الحجہ کو طواف زیارت کرتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سعی کی ضرورت نہیں، طواف قدوم والی سعی کافی ہو جائیگی، اگر طواف قدوم ایام حج کے ختم ہونے کے بعد کیا جاتا تو اس کی سعی کافی نہ ہوتی۔

۲- ''اشہر حج'' سے پہلے ایسے وقت میں احرام باندھنا کہ وہ حج کا وقت نہ ہو، مکروہ ہے، اب ایک شخص ۱۰؍ذی الحجہ کو حج کا احرام باندھتا ہے اور اسی احرام سے آئندہ سال حج کرتا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر اس کا یہ عمل مکروہ نہ ہوگا۔

۳- ۱۰؍ذی الحجہ کو عمرہ کیا، عمرہ کے بعد بھی احرام باقی رکھا اور اسی دن حج کی نیت کرلی، پھر اسی احرام میں پورا سال مکمل کیا اور آئندہ سال حج کیا، تو اس کا یہ حج امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''تمتع'' ہوگا کہ ایام حج میں عمرہ کے بعد پھر ایام حج ہی میں اس نے عمرہ کا احرام بھی باندھا ہے۔

۴ - اگر ۹؍ذی الحجہ (یوم عرفہ) کی تاریخ مشتبہ ہوگئی، اور جس دن کو یوم عرفہ سمجھ کر وقوف عرفہ کیا، اتفاق سے وہ دن ''یوم نحر'' قرار پایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقوف جائز ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر وہ ۱۱ تاریخ ثابت ہوئی تو کافی نہ ہوگا۔(۱)

میقات

مختلف علاقوں سے حرم شریف آنے والوں کے لئے ایک حد مقرر ہے کہ جب وہ وہاں سے گذریں تو احرام باندھ کر حرم کی طرف آئیں، (یہ ''میقات'' کیا ہیں؟ آفاقی'' کے تحت ان کا ذکر آچکا ہے، مزید تفصیل اور یہ کہ ہر وارد حرم کے لئے میقات سے احرام باندھنے کا حکم ہے یا حج وعمرہ کرنے والوں کے لئے؟ اس پر خود لفظ ''میقات'' کے ذیل میں گفتگو ہوگی)۔

اقسام حج

احکام کے اعتبار سے حج کی تین قسمیں ہیں: افراد، تمتع اور قران۔

''افراد'' سے مراد تنہا حج کا احرام باندھنا ہے، ''قران'' یہ ہے کہ حج وعمرہ کو ایک احرام میں جمع کردیا جائے، چاہے احرام باندھتے وقت ایک ساتھ دونوں کا احرام باندھا جائے، یا پہلے حج کا احرام باندھا جائے، پھر عمرہ کی نیت بھی کرلے، یا ابتداءً عمرہ کی نیت سے احرام باندھے پھر حج کی نیت بھی کرلے۔ البتہ یہ تیسری صورت مکروہ ہے۔ (فقد أساء فی ماصنع)

''تمتع'' یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھا گیا اور گھر لوٹے (المام صحیح) بغیر اس سفر میں پھر حج بھی کرلیا گیا، (۲)

''حج'' کے جو احکام آگے ذکر کئے جارہے ہیں وہ ''حج افراد'' ہی کے ہیں، قران وتمتع کے بھی اکثر احکام یہی ہیں، البتہ بعض خصوصی احکام قران اور تمتع کے ہیں، جو نیچے ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) ۲/۲۵-۵۲۴، الفصل الثامن فی بیان وقت الحج والعمرة (۲) تاتارخانیہ: ۵۲۶/۲

قران

قران کرنے والے حاجی کے چند اہم خصوصی اعمال یہ ہیں:

۱ - بہتر ہے کہ جب احرام باندھے اور دو رکعت نماز کے بعد تلبیہ کہے تو یوں کہے: "لبیک بعمرۃ وحجۃ" اگر حج کا ذکر پہلے کردے اور عمرہ کا بعد میں تو بھی مضائقہ نہیں۔

۲ - مکہ معظمہ آنے کے بعد پہلے عمرہ کا طواف اور سعی کرے پھر احرام کھولے بغیر طواف قدوم اور سعی کرے۔

۳ - طواف قدوم اور عمرہ کے بعد بھی احرام نہ کھولے بلکہ ۱۰ر ذی الحجہ کو قربانی کے بعد ہی احرام کھولے۔

۴ - ایسے شخص پر شکرانہ کی قربانی (دم شکر) واجب ہے، جس کا گوشت خود بھی کھا سکتا ہے اور اغنیاء کو بھی کھلا سکتا ہے۔ اگر قربانی کی استطاعت نہ ہو تو دس دنوں تک روزے رکھنے ہوں گے، تین دن ایام حج میں ۹ر ذی الحجہ تک اور بقیہ سات روزے گھر واپسی کے بعد، اگر یوم عرفہ تک تین روزے پورے نہ کر سکا تو پھر قربانی ہی اس کے لئے متعین ہے۔

۵ - اگر کوئی ایسی جنایت سرزد ہو جائے جس کی وجہ سے قربانی واجب ہوتی ہے تو قران کرنے والے پر دوہری قربانی واجب ہوگی۔(۱)

تمتع

تمتع کی تین صورتیں ہیں:

۱ - حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا اکثر حصہ انجام دے، اس کے بعد افعال حج کی تکمیل کرے۔

۲ - حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کرلے، پھر اسی سفر میں حج کا احرام باندھے اور حج کرے۔

۳ - عمرہ کا احرام تو ماہ حج (شوال) شروع ہونے سے پہلے باندھا، لیکن عملاً عمرہ شوال میں ادا کیا، پھر اسی سال حج بھی کرلیا تو یہ بھی تمتع ہی ہے۔

غرض میقات سے عمرہ کا احرام باندھے اور "اشہر حج" شروع ہونے کے بعد عمرہ یا عمرہ کا اکثر حصہ انجام دے اور پھر اسی احرام میں یا نئے احرام کے ذریعہ اسی سفر میں حج بھی کرلیا، یہ "تمتع" ہے، اس کو فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا ہے کہ "تمتع" کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ کے درمیان "المام صحیح" نہ ہوا ہو، "المام صحیح" سے مراد یہ ہے کہ عمرہ کر کے احرام کھول لے اور اپنے وطن واپس چلا جائے، پھر احرام باندھ کر دوبارہ حرم شریف آئے اور نئے احرام کے ساتھ حج ادا کرے، ایسی صورت میں وہ "حاجی متمتع" نہ ہوگا، بلکہ "مفرد بالعمرۃ" اور مفرد بالحج" ہوگا۔

تمتع کے خصوصی اور اہم احکام یہ ہیں:

۱ - میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے۔

۲ - مکہ معظمہ آکر عمرہ کر کے بال منڈالے یا کٹالے، اس کے بعد وہ حلال ہو جائے گا، بہ شرطیکہ اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہ لایا ہو۔

۳ - تمتع کرنے والا جونہی عمرہ کا طواف شروع کرے، تلبیہ کہنا بند کردے، امام مالکؒ کے یہاں بیت اللہ شریف پر نظر پڑتے ہی تلبیہ بند کردے گا۔

۴ - تمتع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ قربانی کا جانور (ہدی)

(۱) حوالۂ سابق: ۲۸-۵۲۶، الفصل التاسع فی القارن، مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۴۸۳

ساتھ لائے ، ایسی صورت میں عمرہ ادا کرنے کے بعد وہ حلال نہیں ہوگا ، بلکہ حالتِ احرام ہی میں رہے گا اور آٹھ ذوالحجہ (یوم ترویہ) کو حج کے لئے احرام باندھے گا۔

۵ - اگر قربانی کا جانور ساتھ نہ لایا تو ، پھر بھی تمتع کرنے والے پر قربانی اور اس پر قدرت نہ ہو تو دس روزے اسی تفصیل کے مطابق واجب ہوں گے ، جو قران کے سلسلے میں مذکور ہوئی۔ (۱)

کون سا حج افضل ہے؟

حج کی یہ تینوں صورتیں افراد ، قران اور تمتع بلا کراہت درست ہیں ، اور خود آپ ﷺ کے ساتھ حج کرنے والے صحابہ ؓ نے تینوں طریق پر حج فرمایا ہے ، اس میں کوئی اختلاف نہیں ، لیکن ان میں سے کون سی صورت زیادہ بہتر اور افضل ہے ، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ، مشہور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں قران ، پھر تمتع اور اس کے بعد افراد کا درجہ ہے ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک افراد ، پھر تمتع ، اور اس کے بعد قران ہے ، حنابلہ کی رائے ہے کہ قربانی کے جانور کے ساتھ تمتع ، پھر افراد اور اس کے بعد قران کا درجہ ہے ، یہ ائمہ اربعہ کی مشہور رائیں ہیں ، ورنہ ان سے مختلف اقوال بھی ان کی طرف منسوب ہیں ، تاہم شوافع اور احناف کے مسلک کی جو تفصیلات بعض ناقلین نے نقل کی ہیں ان کو تسلیم کرلیا جائے تو اختلاف اور کم ہو جاتا ہے۔

بعض محققین نے لکھا ہے کہ "مفرد حاجی" صرف حج پر اکتفا کرے اور حج کے بعد عمرہ نہ کرے ، بالاتفاق اس سے "قران" بہتر ہے ، دوسری طرف احناف میں امام محمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر ایک ہی سال میں دو مستقل اسفار کے ذریعہ علاحدہ علاحدہ حج و عمرہ کرے تو باوجود "افراد" کے یہ صورت قران سے افضل ہوگی۔ (۲)

اس اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ آپ ﷺ نے جو حج فرمایا وہ ان تینوں قسموں میں سے کس قسم کا تھا؟ نیز اس اختلاف کو اس بات نے خاصا پیچیدہ اور دلچسپ بنا دیا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی حیات میں صرف ایک ہی حج فرمایا ہے ، اسی لئے اس کا شمار حدیث کی مشکلات اور مبہمات میں ہے ، روایات تینوں طرح کی موجود ہیں ، امام ترمذیؒ نے یکے بعد دیگرے تین باب قائم کئے ہیں ، اور تینوں مضمون کی روایت نقل کر دی ہے ، حضرت عائشہؓ صراحت کے ساتھ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے حج افراد کیا ہے ، (۳) جب کہ انس بن مالک ؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ کو " لبیک بعمرة و حجة " کہتے ہوئے سنا ہے ، (۴) اور یہ تلبیہ "حج قران" ہی کا ہے اور ان دونوں کے مقابلہ سعد بن ابی وقاص ؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اور آپ ﷺ کے ساتھ ہم نے تمتع کیا ہے اور یہی عبداللہ بن عمر ؓ کہتے ہیں۔ (۵)

فقہاء کے دلائل پر بنظر انصاف غور کیا جائے تو واقعہ ہے کہ احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے ، مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے اس پر بڑے شرح و بسط سے گفتگو کی ہے اور مختلف وجوہ سے مسلک حنفیہ کی ترجیح کو ثابت کیا ہے ، ان میں سے چند

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۳۱، ۵۲۹ ، مراقی الفلاح ، مع الطحطاوی ۸۵-۳۸۴ ، فصل المتمتع

(۲) معارف السنن ۶/۴۰-۳۹

(۳) ترمذی : ۱/باب ماجاء فی إفراد الحج

(۴) حوالۂ سابق باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة

(۵) حوالۂ سابق باب ماجاء فی المتمتع

اہم نکات کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

۱ - قران سترہ صحابیوں سے اور صحیح سند سے مروی ہے جب کہ تمتع کے راوی پانچ ہیں، اور یہ بھی تمتع کے بارے میں صریح نہیں ہیں، اور حج افراد کے راوی چار صحابہ ﷺ ہیں۔

۲ - افراد اور تمتع کے راویوں سے عموماً مختلف اور متعارض روایات منقول ہیں، جب کہ حضرات عمر ﷺ، انس ﷺ، براء بن عازب، عبداللہ بن عمرو، وہرماس بن زیاد، ابوطلحہ انصاری، عبداللہ بن ابی اوفی، عمران بن حصین، ابوقتادہ، اُمہات المومنین، حفصہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے صرف قران ہی منقول ہے۔

۳ - آپ ﷺ کی زبان حق ترجمان سے کہیں یہ اظہار نہیں ہوا کہ میں نے افراد یا تمتع کیا ہے، لیکن فرمایا کہ میں نے قران کیا ہے۔

۴ - حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج قران کی روایات چاروں خلفاء راشدین سے مروی ہے۔

لیکن روایات کے اس اختلاف اور تعارض سے ہرگز یہ نہ سمجھا جائے کہ آپ کی طرف بعض لوگوں نے جانتے بوجھتے غلط نسبت کردی ہے، بلکہ یہ اختلاف محض غلط فہمی پر مبنی ہے، اصل یہ ہے کہ "حاجی مفرد" تلبیہ میں صرف " لبیک بحجة " کہتا ہے، تمتع کرنے والا " لبیک بعمرة " اور قران کرنے والے کے لئے تینوں طرح تلبیہ کی گنجائش ہے،" لبیک بحجة ، لبیک بعمرة " اور " لبیک بحجة وعمرة " پس آپ کا حج اصل میں قران تھا، مگر آپ نے تلبیہ کے کلمات تینوں طرح کہے، اس سے راوی کو وہم ہوا جس نے " لبیک بحجة " سنا اس نے آپ کی طرف افراد کی نسبت کردی اور جس نے "لبیک بعمرة " سنا اس نے تمتع کی۔(۱) واللہ اعلم بالصواب

شرائط وجوب

حج کے واجب ہونے کی یہ شرطیں ہیں :

۱ - "اسلام" چنانچہ کافر پر حج واجب نہ ہوگا، مثلاً کفر کی حالت میں اتنا مالدار تھا کہ حج کر سکے، پھر اسلام قبول کیا اور حج کی استطاعت باقی نہ رہی تو حج اس کے ذمہ نہ ہوگا، جب تک کہ مسلمان ہونے کے بعد حج پر قادر نہ ہو جائے۔

۲ - **عقل** : چنانچہ پاگل پر حج نہیں۔

۳ - **بلوغ** : نابالغوں پر حج واجب نہیں اور اگر حج کرلے تو نفل ہوگا، فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہوگا، بالغ ہونے کے بعد پھر حج کرنا ہوگا۔(۲)

۴ - **استطاعت** : استطاعت سے مراد مالی اعتبار سے حج ادا کرنے پر قدرت ہے، اس میں تین چیزیں داخل ہیں، اوّل سواری مہیا ہو، چاہے خود سواری کا مالک ہو یا کرایہ پر حاصل کرے، دوم: توشۂ سفر مہیا ہو، تیسرے: کے دوران ان لوگوں کے اخراجات ادا کرسکتا ہو، جن کے حقوق اس کے ذمہ ہیں ، ــــ رہائشی مکان کے علاوہ دوسرے

(۱) ملخصاً از : معارف السنن : ۶/۵۱-۴۲

(۲) یہ مسئلہ تو اجماعی ہے، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بچہ میں تمیز پیدا ہو جائے تو خود احرام باندھ سکتا ہے، اور اگر ابھی تمیز بھی پیدا نہ ہوئی ہو، تو اس کی طرف سے ولی احرام باندھے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ بچہ کا احرام صحیح ہے، نہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا، رحمة الأمة : ۱۲۹

ملبوسات بھی ہوں تو ان مکانات و ملبوسات کو فروخت کر کے سفر حج واجب ہوگا، اگر ایک ہی رہائشی مکان ملکیت میں ہے، اسے فروخت کر کے حج ادا کرسکتا ہے اور کرایہ کے مکان میں رہ سکتا ہے، تو حج کے لئے یہ مکان فروخت کرنا ضروری نہیں۔

۵ - حج کی فرضیت کا علم : کوئی مسلمان ایسے علاقہ میں رہتا ہے جہاں اسلام کی تعلیمات بہت کم پہونچی ہیں، لوگ فرائض وواجبات تک سے واقف نہیں ہیں، وہاں حج فرض ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہوگی کہ حج کی فرضیت کا علم ہو۔

۶ - سلامتی صحت : مفلوج، معذور، اپاہج اور ہاتھ پاؤں کٹے شخص پر امام ابوحنیفہؒ کے یہاں حج واجب نہیں، اگر اس کے اندر مالی استطاعت پیدا ہوجائے تب بھی حج بدل کرانا واجب نہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص پر واجب ہے کہ حج بدل کرائے، یہ حج اس کی بیماری تک کافی ہوجائے گا، اگر پھر صحت مند ہوگیا اور سفر کی استطاعت ہے تو دوبارہ خود حج کرنا ضروری ہوگا، اکثر مشائخ احناف کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

۷ - راستہ کا مامون ہونا : حج کا راستہ مامون ہو اور عام طور پر لوگ صحیح سالم منزل کو پہونچ جاتے ہوں، موجودہ زمانہ میں بحری اور فضائی سفر مامون راستہ ہی کے حکم میں ہے، ہاں اگر درمیان میں جنگ جاری ہو اور اس کی زد میں آنے کا خطرہ ہو تو یہ راستہ غیر مامون شمار ہوگا اور جب تک راستہ مامون نہ ہوجائے حج واجب نہ ہوگا۔

۸- محرم رشتہ دار : خواتین کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ شوہر یا محرم رشتہ دار بھی ساتھ ہوں، بشرطیکہ مکہ تین دنوں کی مسافت یعنی ۴۸ رمیل کی دوری پر ہو، اس سے کم مسافت ہو تو محرم کے بغیر بھی سفر کرسکتی ہے۔(۱) تاہم زیادہ صحیح یہ ہے کہ حج کی ادائی کے لئے محرم کا ہونا شرط ہے، پس اگر حج نہ کرسکی اور موت آگئی تو واجب ہوگا کہ کسی اور کو اس کی طرف سے حج کی نیابت کے لئے وصیت کرجائے۔

۹- عدت کی حالت میں نہ ہو : عورت طلاق یا وفات کی عدت میں ہو تو سفر حج نہ کرے۔(۲)

ارکان حج

ارکان احناف کے نزدیک دو ہیں، وقوف عرفہ، طواف زیارت۔

وقوف عرفہ : وقوف عرفہ کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وقوف، میدان عرفات میں ہو، چاہے جہاں کہیں ٹھہرے، صرف "بطن عرنہ" کا علاقہ مستثنیٰ ہے، وہاں وقوف کرنا کافی نہ ہوگا، دوسرے ۹/ ذی الحجہ کی صبح سے پہلے پہلے تک وقوف کرے، ایک لمحہ کا توقف بھی وقوف عرفہ کا فریضہ ادا کرنے کے لئے کافی ہے، البتہ نویں ذی الحجہ کو غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے،

---

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک چند عورتوں کی معیت سے بھی حج فرض ہوجاتا ہے، مالکیہ کے یہاں اور توسع ہے، چند ثقہ عورتیں ہوں یا مرد ہوں، یا مرد وعورت دونوں ہوں کہ اس طرح سفر میں فتنہ کا امکان کم ہوجاتا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اب بھی حج واجب ہوگا، الفقہ الإسلامی وأدلتہ : ۳/۳۶

(۲) عالمگیری : ۱/۲۱۶-۲۱۹، أما شرائط وجوبه (ملخصا) حنابلہ کے نزدیک طلاق بائن کی عدت میں عورت سفر حج کرے گی، المغنی : ۳/۹۹

وقوف عرفہ کی سنتیں یہ ہیں :

غسل کرنا، دو خطبے، نماز ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کرنا، روزہ نہ رکھنا، باوضو رہنا، امام یعنی امیر حج کے قریب رہنا، حضور قلب کے ساتھ دُعاء میں مشغول رہنا، سیاہ چٹانوں کے پاس یا حتی المقدور اس سے قریب وقوف کرنا جہاں کہ آپ ﷺ نے وقوف فرمایا تھا، دُعاء، تلبیہ کی کثرت، کوئی خاص دُعاء منقول نہیں، لیکن یہ دُعاء عام طور پر فقہاء نے نقل کی ہے:

لا إلـه إلا الله وحده لا شريک لـه ، لـه الـملک وله الحمد يحي ويميت وهو حي لايموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير ، لانعبد إلا إياه ولا نعرف رباً سواه ، اللهم اجعل في قلبي نورً أوفي سمعي نوراً وفي بصري نورًا اللهم اشرح لي صدري ويسرلي أمري ، اللهم هذا مقام المستجير العائذ من النار بعفوک وادخلني الجنة برحمتک يا أرحم الراحمين اللهم اذهديتني للإسلام فلا تنزعه عني ولا تنزعني عنه حتى تقبضني وأنا عليه .

اللہ کے سواء کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، خدا ہی کے لئے کائنات کی بادشاہت اور تمام ستائش ہے، وہی زندگی عطا فرماتا ہے، وہی موت دیتا ہے، وہ زندہ ہے، اسے موت نہیں، نیکی و بھلائی اس کے ہاتھوں میں ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، ہم صرف اسی خدا کی بندگی کرتے ہیں اور اس کے سوا کسی کو رب نہیں جانتے، بارالٰہا! میرے دل، میرے کان اور میری آنکھ کو سراپا نور بنا، اے اللہ! میرے لئے میرا سینہ کھول دیجئے اور میرے لئے میرے معاملات کو آسان فرمادیجئے، اے اللہ! یہ اس شخص کا کھڑا ہونا ہے جو تیرے عفو کے سہارے دوزخ سے نجات و پناہ کا خواستگار ہے اور اے تمام رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم خو! مجھے جنت میں داخل فرمادے، خداوندا! جب آپ نے مجھے اسلام کی ہدایت سے سرفراز فرمایا ہے تو مجھ سے اس نعمت کو نہ چھینئے اور مجھ کو اس سے محروم نہ فرمائیے یہاں تک کہ آپ اس حال میں موت عطا فرمائیے کہ میں اسلام پر قائم رہوں۔

بہتر ہے کہ دُعاء پست آواز میں کی جائے، وقوف عرفہ کے جو اوقات مذکور ہوئے ان میں دانستہ یا نادانستہ خوابیدہ یا بیدار، باہوش یا بے ہوش عرفات سے گذر جائے تو اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے کافی ہے اور اس نے ''حج'' پالیا، نویں ذوالحجہ کو غروب آفتاب کے بعد مزدلفہ کے لئے نکل جائے۔(۱)

طواف زیارت

۱۰رذی الحجہ کو جمرۂ عقبہ کی رمی اور بال مونڈانے کے بعد حجاج کو مکہ آجانا چاہئے اور طواف کرنا چاہئے، اسے طواف افاضہ، طواف زیارت، طواف رکن اور طواف یوم نحر کہا جاتا ہے، بہتر ہے کہ دسویں تاریخ ہی کو طواف کیا جائے، ۱۱ر یا ۱۲ر ذوالحجہ کو بھی کیا جاسکتا ہے، اس سے زیادہ تاخیر نہ کی جائے، منیٰ میں حلق کے بعد احرام کی تمام ممنوعات، سوائے عورت کے، حلال ہوگئی

(۱) عالمگیری : ۲۲۹/۱

تھیں، اب طواف کے بعد عورت بھی حلال ہوگئی، جب تک یہ طواف نہ کرلے، خواہ سالوں گزر جائے بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اس پر اجماع واتفاق ہے، طواف زیارت کے سات چکروں میں سے چار فرض اور بقیہ تین واجب ہیں، اگر یہ تین شوط چھوڑ دے تو ''دم'' (قربانی) کے ذریعہ تلافی ہوسکتی ہے، اگر طواف قدوم میں صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کی تھی، تو اب طواف زیارت میں سعی اور رمل کرے گا، اگر طواف قدوم میں سعی کر چکا ہے تو اب اس طواف میں سعی اور رمل نہ کرے، ۱۰رذوالحجہ کو طواف سے فارغ ہونے کے بعد منیٰ واپس چلا جائے۔ (۱)

واجبات حج

واجبات حج پانچ ہیں: صفاومروہ کے درمیان سعی، وقوف مزدلفہ، رمی جمار، بال مونڈانا یا ترشوانا اور طواف صدر۔ (۲)

سعی

حج کے موقع سے ''طواف زیارت'' میں صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنی ہے، (۳) سعی کا طریقہ یہ ہے کہ طواف سے فارغ ہونے کے بعد حجر اسود کا استلام کرے، اگر استلام نہ کر سکے تو صرف استقبال پر اکتفا کرے اور تکبیر وتہلیل کہے، پھر ''صفا'' کی طرف پہلے جائے، نکلنے میں پہلے بایاں پاؤں بڑھائے پھر صفا پر چڑھے، صفا اور مروہ پر نہ چڑھے تو مکروہ کا مرتکب ہوگا، اتنا اوپر چڑھنا کہ بیت اللہ شریف نظر آئے کافی ہے، اوپر چڑھ کر بیت اللہ کا استقبال کرے، دونوں ہاتھ اٹھائے، تین بار تکبیر کہے، تہلیل وتحمید کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، دُعاء کرے اور دُعاء کے وقت آسمان کی سمت ہاتھ اُٹھائے۔

پھر ''صفا سے اتر کر مروہ'' کی طرف چڑھے اور وقار کے ساتھ چلے، نشیبی حصہ میں ''میلین اخضرین'' کے درمیان تیز دوڑے، مروہ پر چڑھنے کے بعد بھی بیت اللہ شریف کا استقبال کرے، ہاتھ اٹھائے، تین بار تکبیر کہے، تہلیل وتحمید اور ثناء، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام کرے، اور اسی طرح صفا ومروہ کے درمیان اس طرح سعی کرے کہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے، کل سات بار سعی کی جائے گی، ''صفا'' سے ''مروہ'' اور ''مروہ'' سے ''صفا'' مستقل دو سعی ہوگی، سعی میں ضروری ہے کہ یہ طواف کے بعد ہو، مستحب ہے کہ سعی سے فراغت کے بعد مسجد حرام میں جائے اور دو رکعت نماز ادا کرے۔ طواف اور سعی کے درمیان خرید وفروخت کی گفتگو مکروہ ہے۔ (۴)

وقوف مزدلفہ

نویں ذوالحجہ کو غروب آفتاب کے بعد عرفات سے مزدلفہ کو روانگی عمل میں آئے گی، وقار واعتدال کے ساتھ ذکر وتہلیل اور تحمید وتلبیہ سے زمزمہ سنج قافلہ مزدلفہ کی طرف رواں رہے گا، بہتر ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نہ نکلے اور حدود عرفات سے غروب آفتاب سے قبل نکل گیا تو یہ مکروہ ہے، مزدلفہ میں جہاں چاہے وقوف کرے، البتہ ''بطن محسر'' میں وقوف کافی نہیں، ''جبل قزح'' کے نزدیک قیام پذیر ہونا بہتر ہے، یہ بھی بہتر ہے کہ

(۱) حوالۂ سابق: ۲۳۲

(۲) حوالۂ سابق: ۱/۲۳۲

(۳) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکن ہے، الفقہ الاسلامی: ۳/۱۱۹

(۴) عالمگیری: ۱/۲۲۷ (ملخصاً)

''بطن محسر'' سے گزرتے ہوئے سواری کو تیز تیز بڑھایا جائے، مزدلفہ آکر ہی مغرب وعشاء کی نماز، تلاوت، ذکر ودعاء اور خدا کے حضور تضرع والحاح میں گزاری جائے، طلوع صبح سے اچھی طرح صبح کھل جانے تک وقوف کرے کہ وقوف مزدلفہ کا اصل وقت یہی ہے، آفتاب نکل گیا تو وقوف مزدلفہ کا وقت فوت ہوگیا، آفتاب نکلنے سے اتنا پہلے مزدلفہ سے نکلے کہ دو رکعت نماز کی گنجائش رہ گئی ہو، اگر طلوع صبح سے قبل مزدلفہ سے نکل گیا تو وقوف مزدلفہ فوت ہوگیا اور اس کی وجہ سے ''دم'' واجب ہوگا، طلوع صبح اور طلوع آفتاب کے درمیان ایک لمحہ کا توقف بھی کافی ہے، لیکن نمازِ فجر سے پہلے اور طلوع آفتاب کے بعد مزدلفہ سے نکلنا مکروہ ہے، اب آج ۱۰ر ذوالحجہ کو یہاں سے ''منیٰ'' کو روانہ ہونا ہے۔

رمیِ جمار

۱۰ر ذوالحجہ کو جمرۂ عقبہ اور ۱۱ر۱۲ر ذوالحجہ کو تینوں جمرات کی رمی کی جائے گی، ۱۳ر ذی الحجہ کی شب منیٰ میں گزارے تو ۱۳ر کو بھی رمی کرے گا، ۱۰ر کو طلوع صبح سے زوال تک رمی مسنون اور زوال سے غروب آفتاب تک مباح اور ۱۱ر۱۲ر کو زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک مسنون ہے، یہی حکم ۱۳ر ذی الحجہ کا بھی ہے۔ (۱)

(رمی کے سلسلہ میں متعدد مباحث قابلِ ذکر ہیں، جن میں بعض کا ''جمار'' کے تحت ذکر کیا گیا ہے، تفصیل خود لفظ ''رمی'' کے ذیل میں مذکور ہوگی)۔

حلق وقصر

حلق سے مراد بال مونڈانا اور قصر سے مراد صرف ترشوانا ہے، ۱۰ر ذی الحجہ کو رمی اور قربانی کے بعد حلق یا قصر کرانا ہے، حلق زیادہ بہتر ہے، لیکن قصر بھی کافی ہے، حلق پورے سر کا کرائے، کہ آپ ﷺ نے یوں ہی فرمایا ہے، قصر میں چوتھائی سر کے بالوں سے ایک انگل کی مقدار ترشوانا کافی ہے، کاسانیؒ کی رائے ہے کہ اس مقدار سے ذرا زیادہ کٹائے کہ بالوں کی لمبائی میں عموماً کچھ تفاوت ہوتا ہے، پس کچھ زیادہ کٹائے کہ تمام بالوں سے ایک انگل کا کاٹا جانا یقینی ہو جائے، یہ حلق یا قصر قربانی کے ایام ہی میں کرلیا جائے، ۱۰ر ذوالحجہ کو اس کام سے سبکدوش ہو جانا زیادہ بہتر ہے، اگر سر پر بال نہ ہوں تو صرف استرے پھروالے، استرے کا استعمال بہتر ہے، لیکن چونا یا کسی کیمیکل کے ذریعہ بال صاف کر لئے جائیں تو بھی کافی ہے، حلق یا قصر کا آغاز مسنون ہے کہ حجام کے دائیں اور خود اس شخص کے بائیں حصہ سے کرے، اور یہ بھی سنت ہے کہ بال دفن کردئے جائیں۔ یہ حلق یا قصر کا حکم تو وجوبی ہے، مگر اب ناخن تراشنا، مونچھوں کو پست کرنا اور جسم کے دوسرے حصوں کے فاضل بال کی صفائی مستحب ہے، اب جب کہ حاجی حلق یا قصر سے فارغ ہو چکا ہے، عورت کے سوا وہ تمام چیزیں اس کے لئے حلال ہیں جو احرام کی وجہ سے ممنوع ہوگئی تھیں۔ (۲)

طوافِ صدر

اس طواف کو ''طوافِ وداع'' اور ''طواف آخر عہد بالبیت'' نیز ''طوافِ واجب'' بھی کہا جاتا ہے، یہ گویا رخصت ہونے والوں کی بیت اللہ شریف سے وداعی ملاقات اور نیاز ہے، یوں تو طوافِ زیارت کے بعد ہی یہ طواف کرلے تو بھی کافی ہے،

---

(۱) عالمگیری: ۲۳۳/۱

(۲) حوالۂ سابق: ۲۳۲-۲۳۱، شوافع کے نزدیک حلق یا قصر حج کا رکن ہے، الفقہ الإسلامی وأدلتہ: ۱۱۹/۳

بشرطیکہ اس کے بعد مکہ میں اقامت کی نیت نہ کی ہو، لیکن بہتر طریقہ یہ ہے کہ عملاً جب مکہ سے روانگی کا قصد کرے اس وقت یہ طواف کرے، یہاں تک کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ طوافِ صدر کے بعد نمازِ عشاء مسجدِ حرام میں ادا کی تو بہتر ہے کہ نماز کے بعد پھر دوبارہ طواف کرے، طواف سے فارغ ہوکر مقامِ ابراہیم پر دوگانہ ادا کرے، زمزم پر آئے اور قبلہ رخ نوش کرے، ایک سے زیادہ دفعہ پانی سے سر، جسم پر ہاتھ پھیرے، ملتزم کعبہ پر آئے اور چمٹے، غلاف کعبہ کو تھامے، اپنے رخسار کو دیوارِ کعبہ سے لگائے، تکبیر وتہلیل اور حمد و دُعاء نیز آپ ﷺ پر درود کا ورد یہاں بھی رکھے اور حسرت زار پرنم آنکھوں کے ساتھ اس طرح واپس ہو کہ جاتے ہوئے چہرہ اب بھی کعبہ کی طرف ہو، ہاں حیض ونفاس والی عورت مکہ یا میقات اور میقات کی حدود میں رہنے والوں پر یہ طواف نہیں ہے، اور نہ عمرہ کرنے والوں پر۔(۱)

حج کی سنتیں

سنتیں حج کی اس طرح ہیں :

طوافِ قدوم، طوافِ قدوم یا طوافِ زیارت میں رمل۔ سعی میں میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا، ایام نحر، ۱۰/۱۱/ ۱۲/ذوالحجہ کو شب منیٰ سے عرفات جانا، اور دسویں تاریخ کی صبح طلوعِ آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کے لئے نکلنا، مزدلفہ میں شب گذارنا، تینوں جمرات پر بالترتیب دُعاء کرنا، ان میں سے اکثر احکام اوپر ذکر کئے جا چکے ہیں، یہاں طوافِ قدوم اور رمل کے سلسلے میں ضروری وضاحت کی جاتی ہے۔

طوافِ قدوم

جس طرح ''طوافِ وداع'' مکہ سے رخصت ہونے کا طواف اور بیت اللہ سے آخری ملاقات تھی اسی طرح ''طوافِ قدوم'' بیت اللہ شریف سے پہلی ملاقات وزیارت سے عبارت ہے، اس کو ''طوافِ تحیۃ'' اور ''طوافِ لقاء'' بھی کہا جاتا ہے اور ٹھیک جس طرح اہل مکہ کے لئے ''طوافِ وداع'' نہیں تھا، ''طوافِ قدوم'' بھی نہیں ہے، مکہ میں آئے تو سب سے پہلے بیت اللہ شریف حاضر ہو، داخلہ باب بنی شیبہ سے ہو، اس شان سے کہ تواضع کا پیکر ہو، دل میں خشیت وخشوع ہو، نگاہ میں کعبہ کی جلالت شان، پہلی نظر پڑے تو زبان تکبیر وتہلیل اور دُعاء سے نغمہ سنج ہو کہ یہ التجاء کی خاص گھڑی ہے، اب طواف کرے، پہلے حجر اسود کے سامنے جائے اور سلام کرے، اژدحام ہو تو ہاتھ اٹھائے اور ہتھیلیاں حجر اسود کے رخ رکھنے پر اکتفاء کرے، پھر حجر اسود کے دائیں طرف سے جو بابِ کعبہ سے متصل ہے، طواف شروع کرے اور سات شوط مکمل کرے، یہ طواف اس حال میں ہو کہ چادر دائیں کاندھے کے بغل سے نکال کر بائیں کاندھے پر اس طرح ڈالی جائے کہ دایاں مونڈھا کھلا رہ جائے اور طواف اس طرح کرے کہ ''حطیم کعبہ'' کا حصہ بھی شامل ہو جائے، پہلے تین شوط میں رمل کرے، بقیہ میں معمول کے مطابق چلے، پھر مقامِ ابراہیم یا کہیں اور دوگانہ نماز ادا کرے، بہتر ہے کہ دونوں رکعتوں میں بالترتیب ''کافرون'' اور ''اخلاص'' کی تلاوت کرے، پھر حسب خواہش وضرورت دُعاء کرے اور صفا و

(۱) عالمگیری : ۲۳۴/۱

مروہ کے درمیان سعی سے پہلے زمزم پر جائے اور پانی نوش کرے ــــــ صفا اور مروہ کے درمیان کی سعی چاہے تو اب کرلے، یا ابھی نہ کرے تو طواف زیارت کے بعد کرے۔(۱)

رمل

اس کیفیت کے ساتھ چلنے کو کہتے ہیں کہ رفتار میں سرعت ہو مونڈھوں کو حرکت دی جائے اور اترا کر چلنے کی صورت اختیار کی جائے، رمل صرف طواف کے پہلے تین شوط میں ہے، اگر ایک یا سبھوں میں رمل بھول جائے تو اگلے شوط میں رمل نہ کرے اور اگر پورے سات شوط ہی رمل کے ساتھ کئے تو گو سنت کے خلاف کیا مگر کچھ واجب نہیں۔ رمل حجر اسود سے شروع کرے گا اور پھر یہیں ختم کرے گا، اصول یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی کی جائے اسی میں رمل کرے ورنہ نہیں، چنانچہ اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے اور طواف زیارت کے بعد سعی کا ارادہ ہو تو طواف قدوم میں رمل بھی نہ کرے گا، طواف زیارت ہی میں کرے گا۔(۲)

آداب حج

حج کا ارادہ ہو تو حقوق الناس سے فراغت اور براءت کا خاص اہتمام کیا جائے، قرض ادا کردئے جائیں، عبادات میں جو کوتاہی ہو اس کی بھی قضا کی جائے، توبہ و ندامت کی کیفیت بھی ہو، نمائش کے جذبہ سے خاص طور پر دل و ذہن کو فارغ کرے، آغاز سفر میں ایسا اہتمام کہ لوگ متوجہ ہوں نہ کرے، جو مال موجود ہو وہ مشتبہ ہو تو قرض حاصل کرکے حج کرے اور اسی مال سے قرض ادا کرے، ایسے رفیق سفر کا انتخاب کرے جو صالح اور معروف میں مدد کرنے والا ہو، ذکر کی کثرت ہو، بہتر ہے کہ جمعرات یا پیر کو صبح میں سفر شروع کرے،(۳) والدین یا دادا، دادی اور نانا، نانی اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر حج کا سفر مکروہ ہے۔(۴)

حج صحیح ہونے کی شرطیں

حج کے صحیح ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں: احرام، اوقات حج، افعال کی متعینہ مقامات پر ادائیگی۔

احرام : احرام یوں باندھے کہ پہلے غسل یا وضو کرے، غسل کرنا زیادہ بہتر ہے اور اس غسل کا مقصد طہارت و پاکی نہیں، بلکہ نظافت اور صفائی و ستھرائی ہے، اس لئے حیض و نفاس کی حالت میں ہو پھر بھی غسل کرلے، ناخن تراش لے، مونچھیں کٹالے، بغل، زیرناف وغیرہ کے بال صاف کرلے، سر پر بال رکھنے کا عادی نہ ہو تو وہ بھی کٹالے، بدن کو صابن وغیرہ سے اچھی طرح سے دھولے، یہ بھی مستحب ہے کہ ممکن ہو تو بیوی سے صحبت کرلے، پھر سلے ہوئے کپڑے اتار لے اور دھلی ہوئی یا نئی چادریں لے، ایک کو ناف اور اس کے نیچے تک باندھیں، یہ ''ازار'' ہے اور ایک سے پشت، مونڈھے اور سینہ کا حصہ چھپا لے اور اسے ناف کے اوپر باندھ لے یا جس طرح چاہے رکھے، ہاں یہ چادر دائیں مونڈھے کی بغل سے بائیں مونڈھے کے اوپر اس طرح لے جائے کہ دائیں مونڈھے کا اوپری حصہ کھلا رہ

---

(۱) حوالۂ سابق : ۲۰۱-۲۲۵ ، مالکیہ کے نزدیک طواف قدوم حج کا رکن ہے۔ الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۳/۱۱۸

(۲) عالمگیری : ۱/۲۲۶، امام مالکؒ رمل کے قائل نہیں ہیں ، رحمۃ الأمۃ : ۱۳۲

(۳) عالمگیری : ۱/۲۲۰

(۴) حوالۂ سابق

جائے ،اسی کو''اضطباع'' کہتے ہیں،خوشبودار یا بےخوشبو کا تیل بھی لگا لے،البتہ کپڑے پر ایسی خوشبو نہ ملی جائے کہ بعینہ وہ عطر باقی رہ جائے ، پھر دو رکعت نماز ادا کرے اور بالترتیب کافرون اور اخلاص کی سورتیں ملائے ،نماز سے فارغ ہو تو حج میں آسانی کی دعاء کرے ، یہ سب احرام کے آداب وسنن ہیں،ہاں دو چادروں پر اکتفا کرنا واجب ہے،لیکن رکن صرف ایک ہے اور وہ ہے''تلبیہ''اب کہ دو رکعت نماز ادا کر چکا ہے،''تلبیہ'' کہے اور حج کی نیت کر لے، یہاں سے حج شروع ہو گیا،تلبیہ یا اس کی جگہ کوئی اور ذکر احرام کا''رکن''اور نیت شرط ہے،اب پنجگانہ نمازوں کے بعد اوپر چڑھتے ،نشیب میں اترتے ،سوتے اور سو کر جاگتے ،سوار ہوتے اور سواری سے اترتے زیادہ سے زیادہ تلبیہ پڑھے،ہاں یاد رہے کہ بجائے''تلبیہ'' کے سبحان اللہ، الحمد للہ یالا إلہ إلا اللہ یا کسی اور طریقہ پر اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور نیت احرام کی ہو،تو اس کا احرام شروع ہو جائے گا، احرام کی ایک صورت قولی کے بجائے فعلی بھی ہے،اور وہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور ساتھ لے اور اس کے گلے میں''ذبیحۂ حج'' ہونے کی خاص علامت''قلادہ''لٹکا دے،یہ قربانی نفل ہو یا نذر یا کسی جنایت پر دم،احرام کے لئے کافی ہے۔(۱)

ممنوعات حج

حج میں جو چیزیں ممنوع ہیں،وہ دو طرح کی ہیں،ایک وہ جو حاجی کی ذات سے متعلق ہیں،دوسرے حاجی کا وہ فعل جو کسی اور سے متعلق ہو ـــــ پہلی قسم کی ممنوعات چھ ہیں: جماع،سر مونڈانا، ناخن تراشنا،خوشبو لگانا،سر اور چہرے کو ڈھکنا،اور سلے ہوئے کپڑے استعمال کرنا،دوسری قسم کی ممنوع چیزیں ہیں،درج ذیل حرم یا احرام میں شکار کرنا،یا شکار سے تعرض کرنا اور حرم کے درخت اکھیڑنا۔(۲) (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جنایات،حرم اور صید)

حج کی مجموعی کیفیت

حج کی مجموعی کیفیت اس طرح ہے کہ حاجی میقات سے احرام باندھے گا، پھر مقابلہ کی جانب سے دن کے وقت مکہ میں داخل ہو، مکہ میں داخل ہونے کے بعد سب سے پہلے بیت اللہ شریف کا رخ کرے اور باب بنی شیبہ سے مسجد حرام میں داخل ہو اور طواف قدوم کر لے ،اب اس کے بعد حج کے افعال ۸ر ذوالحجہ (یوم ترویہ) سے شروع ہوں گے ، ۸ر ذوالحجہ کو طلوع آفتاب کے بعد مکہ سے نکلے گا اور نماز ظہر منیٰ میں ادا کرے گا، ۹ر ذوالحجہ (یوم عرفہ) کی صبح نماز فجر تک یوں ہی ٹھہرا رہے،اول وقت (غلس) میں نمازِ فجر ادا کرے اور مسجد خیف کے قریب آجائے ، پھر آفتاب نکلنے کے بعد عرفات کے لئے روانہ ہو جائے اور وہاں ٹھہرا رہے ، آفتاب ڈھلنے کے بعد مسجد نمرہ آجائے اور امیر کے ساتھ ظہر وعصر کو جمع کر کے ظہر کے وقت ادا کرے ،اس موقعہ سے امیر خطبہ بھی دے گا، دو خطبے دے گا اور دونوں کے درمیان بیٹھے گا، یہ دونوں نمازیں ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کی جائیں گی ،ظہر کے بعد میدانِ عرفات میں توقف کرے گا ، اس وقت غسل کر لینا مستحب ہے اور بہتر ہے کہ جبلِ رحمت کے قریب وقوف کرے ،تکبیر وتہلیل ،تلبیہ و دعا میں مصروف ہو، ہاتھ اس طرح ہوں کہ گویا کھانے کا طلبگار ہے، قبلہ رخ ،مصروفِ دعا اور باچشم نم۔

(۱) عالمگیری : ۱/۲۲۳-۲۲۱

(۲) عالمگیری: ۱/۲۲

پھر آج ہی آفتاب ڈوبنے کے بعد مزدلفہ کی سمت روانہ ہو، جہاں موقع ہو تو تیز چلے، جہاں موقع نہ ہو اعتدال کے ساتھ چلے، مزدلفہ پہونچ کر ہی مغرب وعشاء کی نمازیں جمع کر کے عشاء کے وقت ادا کرے اور اس وقت اذان اور اقامت دونوں ایک ہی دفعہ کہی جائے، جبل قزح کے قریب پڑاؤ ڈالنے کی سعی کرے، شب پوری مزدلفہ ہی میں بسر کرنی ہے اور کثرت سے دعائے کرنی ہے ـــــ اب ۱۰ ؍ ذوالحجہ (یوم نحر) کی صبح ہوتی ہے، اچھی طرح صبح کھل جائے تو آفتاب نکلنے سے دو رکعت کے بہ قدر پہلے منیٰ کی طرف روانہ ہو جائے، منیٰ پہونچے اور جمرۂ عقبہ پر رمی کرے اور پہلی کنکری کے ساتھ ہی تلبیہ بند کر دے، اس کے بعد قربانی کرے اور قربانی کے بعد بال منڈائے یا کٹوائے، احرام کی ساری ممنوعات اب اس کے لئے سوائے عورت کے، حلال ہو جائیں گی۔

قربانی سے فارغ ہونے کے بعد پھر مکہ جانا ہے، یہاں آئے اور طواف زیارت کر لے، اس کے بعد عورت کی ممانعت بھی باقی نہ رہی، رات پھر منیٰ واپس آ کر گذارے، ۱۱ ؍ ذوالحجہ کو زوال کے بعد بالترتیب جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ ثانیہ اور جمرۂ عقبہ پر سات سات کنکریاں پھینکنی ہیں، رات پھر منیٰ میں بسر کرنی ہے اور ۱۲ ؍ ذوالحجہ کو بھی گیارہ ہی کی طرح تینوں جمرات پر رمی کرنی ہے، اس کے بعد مکہ آ جائے، حج مکمل ہو گیا، چاہے تو آج بھی رات منیٰ میں گذار سکتا ہے، تاہم ۱۳ ؍ ذوالحجہ کی صبح منیٰ میں ہو گئی تو اب ۱۳ کو بھی رمی واجب ہو گئی، آج زوال سے پہلے بھی رمی کی جا سکتی ہے، بہتر زوال کے بعد ہے، اب مکہ جائے اور راستہ میں مکہ میں داخل ہونے سے پہلے کچھ دیر کے لیئے توقف کرتا ہوا جائے، اب جب کہ حج کے افعال پورے ہو گئے، حدود میقات سے باہر والوں کے لئے ایک اور عمل باقی ہے کہ مکہ سے نکلنے سے پہلے بیت اللہ شریف کا وداعی طواف کر لے۔(۱)

حجِ بدل کے احکام

عبادات تین طرح کی ہیں، ایک خالص مالی، جیسے زکوٰۃ و صدقۃ الفطر، ان میں نیابت درست ہے، دوسرا شخص کسی کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دے اور اس شخص کی ایماء یا اذن پر ادا کیا ہو تو زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، چاہے وہ شخص خود زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہو یا اس سے عاجز ہو گیا ہو، دوسرے خالص بدنی عبادت، مثلاً نماز وروزہ، ان میں نیابت درست نہیں، چاہے نماز کی ادائیگی پر قادر ہو، یا اس سے عاجز، تیسرے وہ عبادت جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، جیسے حج، اس میں نیابت درست ہے بشرطیکہ سفر کرنے پر قادر نہ ہو ـــــ پس ''حج بدل'' کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں :

۱- اصل میں جس شخص پر حج فرض ہوا ہے، وہ خود جسمانی صحت کے اعتبار سے حج کرنے سے عاجز ہو اور مالی استطاعت رکھتا ہو ـــــ اگر اس کی صحت خود سفر کی متحمل ہو تو کسی اور کا اس کی طرف سے حج بدل کرنا جائز نہیں۔

۲- پھر یہ حج اس کی طرف سے اس وقت کفایت کرے گا جب کہ حج بدل کرانے کے بعد سے وفات تک اسے حج پر قدرت نہ ہو سکے ـــــ اگر بعد کو حج کی ادائیگی پر قادر ہو گیا، تو اصالۃً حج ادا کرنا ہوگا، ہاں اگر بطور نفل حج بدل کرا رہا ہو تو اس کے لئے خود اس شخص کا حج سے عاجز ہونا

(۱) ملخص از : مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۴۸۰-۴۸۲، فصل فی کیفیۃ ترتیب أفعال الحج

ضروری نہیں، کیونکہ یہ اصل میں حج نفل ہے نہ کہ حج بدل۔

۳- یہ بھی ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج بدل کیا جارہا ہو خود اس نے اس کا حکم دیا ہو، اس سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے کہ جس شخص پر حج فرض تھا، اس کی وفات ہوگئی اور اس نے گو اپنے ورثہ کو حج کا حکم نہ دیا تھا، لیکن وارث نے اس کی طرف سے حج بدل کردیا۔

۴- احرام باندھنے کے وقت اس شخص کی طرف سے حج کی نیت کی جائے جو حج بدل کرا رہا ہے اور بہتر ہے کہ تلبیہ کہتے ہوئے اس کا نام لے لے اور یوں کہے: "لبیک عن فلاں"

۵ - جس شخص کی طرف سے حج بدل کیا جارہا ہے، اس کے اخراجات پر حج کا سفر ہو، اگر کوئی شخص اپنے مال سے اس شخص کی طرف سے حج کردے تو یہ کافی نہ ہوگا۔

۶ - حج بدل پیدل نہ ہو، بلکہ سواری کے ذریعہ ہو، تاکہ جس کی طرف سے حج کیا جارہا ہے، حج کے معروف اخراجات کو برداشت کرے۔

یہ تو حج بدل کی شرطیں ہیں، ان کے علاوہ حج بدل کے کچھ ضروری احکام ذکر کئے جاتے ہیں:

☆ جو شخص دوسرے کی طرف سے حج بدل کرے، اس حج بدل کی وجہ سے خود اس کا حج ادا نہ ہوگا۔

☆ جس شخص نے خود اپنا حج فرض ادا نہ کیا ہو اس کا دوسرے کی طرف سے حج بدل کرنا احناف کے نزدیک درست ہے۔(۱)

☆ حج بدل کرنے والے کی آمد و رفت اور قیام کے تمام اخراجات اصل شخص کے ذمہ ہوں گے، البتہ بلا ضرورت یا اپنی شخصی ضرورت کے تحت کہیں زیادہ دن قیام کرلے تو دوران قیام کے اخراجات کا ذمہ دار وہ خود ہوگا۔(۲)

☆ عام طور پر مشہور ہے کہ حنفیہ کے یہاں حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں، لیکن فقہاء کی تصریحات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حج کرانے والے کی اجازت سے تمتع اور قران بھی کیا جاسکتا ہے، **ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن لـه الآمر.** (۳) نیز موجودہ دور میں چونکہ عام طور پر ہندو پاک کے حجاج تمتع ہی کرتے ہیں، اس لئے اگر ان کی طرف سے تمتع کی ممانعت نہ ہو تو اسے دلالۃً اجازت سمجھا جائے گا، کیونکہ دلالۃً بھی اجازت ثابت ہوتی ہے، **إذ يثبت الإذن دلالة.** (۴)

میت کی طرف سے حج

حج فرض ہوگیا اور ادائیگیٔ حج سے پہلے ہی وفات ہوگئی تو اگر حج کی وصیت بھی نہ کی تو گنہگار ہوگا، اگر ورثہ بطور خود بلا وصیت ہی اس کی طرف سے حج کردیں تو امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ میں پر امید ہوں کہ یہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اور اگر حج کی وصیت کردی تھی تو محض یہ وصیت فریضۂ حج کے ساقط کرنے اور اس کو گناہ سے بچانے کے لئے کافی نہ ہوگی، تا آنکہ اس کی طرف سے حج ادا نہ کردیا جائے اور اب بھی حج

(۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جب تک اپنا حج نہ کرلے، دوسرے کی طرف سے نیابۃً حج نہیں کرسکتا۔ رحمۃ الأمۃ:۱۳۰

(۲) ملخص از: الباب الرابع عشر في الحج عن الغير: ۱/۲۵۷، عالمگیری مع الخانیہ

(۳) درمختار علی هامش الرد: ۲/۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/۵۳۸ (۴) المبسوط: ۴/۱۵۵

بدل کے لئے وہی شرطیں ہوں گی ، جو زندگی میں ''حج بدل'' کرنے کی ہیں، البتہ یہ حج متوفی کے ایک تہائی مال سے کیا جائے گا، چاہے اس نے وصیت میں اس کی صراحت کی ہو، یا نہ کی ہو، ''حج بدل'' متوفی کے وطن سے کیا جائے، لیکن ایک تہائی متروکہ میں ایسا ممکن نہ ہو تو اس مقام سے حج بدل کیا جائے جہاں سے متروکہ کے ایک تہائی میں حج ہو جائے۔(۱)

حج میں خواتین کے احکام

عموماً عورت کے لئے حج کے وہی احکام ہیں جو مردوں کے لئے ہیں، البتہ یہ فرق مذکور ہو چکا ہے کہ عورت کے لئے حج میں شوہر یا محرم کی ہمراہی بھی ضروری ہوگی، اس کے علاوہ بعض اور احکام میں بھی فرق کیا گیا ہے، مرد سر کھلا رکھیں گے، عورتیں سر چھپائیں گی، البتہ چہرے کھلے رکھیں گی، ہاں اگر چہرے پر اس طرح نقاب ڈالا کہ نقاب چہرہ سے الگ ہو تو مضائقہ نہیں۔ مرد باآواز بلند تلبیہ کہیں گے، عورتیں پست آواز میں، طواف میں عورتیں رمل نہیں کریں گی اور نہ صفا و مروہ کی سعی میں ''میلین اخضرین'' کے درمیان دوڑیں گی ، بال نہیں مونڈائیں گی ، تراشنے پر اکتفا کریں گی ، سلا ہوا کپڑا نیز موزے اور دستانے پہنیں گی، ازدحام ہو تو حجر اسود کا استلام نہیں کریں گی، تنہائی میسر نہ ہو تو صفا اور مروہ کے اوپر نہیں چڑھیں گی۔(۲)

اگر حج فوت ہو جائے

حج فرض ہو، نفل ہو، یا نذر کا ہو، اگر فاسد ہو جائے مثلاً جماع کر لے، یا وقوف عرفہ فوت ہو جائے، تو اس کا حج جاتا رہا، اب اسے چاہئے کہ طواف و سعی کر لے اور حلال ہو جائے، کوئی دم واجب نہیں، البتہ آئندہ اس کی قضاء کرے، اگر قران کی نیت کی تھی تو ایک طواف و سعی عمرہ کا کرے اور ایک طواف اور سعی حج کے فوت ہونے پر، قران کرنے والے حاجی پر جو قربانی واجب ہوتی ہے، اس پر واجب نہ ہوگی، نیز جس کا حج فوت ہو گیا ہو اس پر طواف وداع بھی واجب نہ ہوگا۔(۳)

(اردو زبان میں حج کے موضوع پر بہت سی کتابیں طبع شدہ ہیں، جن میں مسائل کے احاطہ واستیعاب کے اعتبار سے مفتی سعید احمد صاحب کی **معلم الحجاج** اور بیان و ترتیب کی سہولت کے لحاظ سے مفتی محمد شفیع صاحب کی ''احکام الحج'' اور مولانا محمد منظور نعمانی کی ''آپ حج کیسے کریں؟'' اہم کتابیں ہیں، اس حقیر کی بھی ایک تحریر ''رفیق حج و عمرہ'' (صفحات تقریباً دوسو) پاکٹ سائز پر طبع ہو چکی ہے۔)

حَجْر

لغت میں حجر کے معنی رکاوٹ (منع) اور تنگی (تضییق) پیدا کرنے کے ہیں، اسی لئے قرآن مجید نے ''حرام'' کو ''حجر'' کہا ہے، **ویقولون حجرا محجورا**، (الفرقان:۲۲) کہ حرام سے شریعت نے روکا ہوا ہے، اسی طرح عقل کو بھی حجر سے تعبیر فرمایا

(۱) ملخص از : الباب الخامس عشر الوصیۃ بالحج :۱/۲۵۸، عالمگیری

(۲) ملخص از : عالمگیری :۱/۲۳۵، الباب الخامس فی کیفیۃ الحج، قبیل : فصل فی المتفرقات

(۳) عالمگیری : ۱/۲۵۶، الباب الثالث عشر فی فوات الحج

گیا۔ ھل فی ذالک قسم لذی حجر (الفجر:۵) کہ عقل انسان کو برائیوں کے ارتکاب اور عاقبت نااندیشی سے باز رکھتی ہے ـــــ فقہ کی اصطلاح میں "حجر" تصرفات مالیہ سے روک دینا ہے، (۱) احناف نے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس طرح "حجر" کی تعریف کی ہے: منع من نفاذ تصرف قولی. (۲) یہ "قولی تصرفات کے نفاذ کو روک دینا ہے"۔ غرض "حجر" اختیارات سلب کر لینے سے عبارت ہے۔

حجر کے مقاصد اور اسباب

بنیادی طور پر دو مقاصد کے تحت حجر کے احکام دیئے جاتے ہیں، خود اس شخص کے حقوق کی حفاظت کے لئے جس پر حجر کیا گیا ہے، دوسروں کے حقوق کے تحفظ کے لئے جو اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں، خود "محجور" (جس پر حجر کیا گیا ہے) کے حقوق کی حفاظت اور اس کے مفادات کی نگہداشت کے لئے تین لوگوں پر: بچے، پاگل اور بے وقوف (سفیہ) ـــــ حجر کے پانچ مواقع ایسے ہیں کہ ان میں دوسروں کے حقوق کا تحفظ مقصود ہے، مفلس و دیوالیہ، تا کہ اس کے قرض خواہوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچایا جا سکے، مریض مرگ، تا کہ اس کے اقرار یا تبرع سے تمام ورثہ یا بعض ورثہ کو نقصان نہ پہنچنے پائے، عام غلام یا غلام کی ایک خاص قسم "مکاتب" تا کہ مالک کے حقوق متاثر نہ ہوں، مرتد، مرتد کو اختیارات سے محروم کرنے کا مقصد، مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ ہے، (۳) مالکیہ نے اسی نوع میں "زوجہ" (بیوی) کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس پر حجر کا مقصد شوہر کے حقوق کی حفاظت ہے۔ (۴)

محجور کی ان اقسام میں سے بچے کے احکام "صبی" پاگل کے "جنون" مریض کے "مرض" غلام کے "عبد" مالی اعتبار سے دیوالیہ شخص کے "مفلس" اور مرتد کے "ارتداد" کے ذیل میں دیکھے جا سکتے ہیں "زوجہ" سے متعلق احکام خود اسی لفظ کے تحت آئیں گے، البتہ "سفیہ" کے متعلق ضروری احکام یہاں ذکر کئے جاتے ہیں :

سفیہ

"سفیہ" اور "رشید" فقہ کی دو متقابل اصطلاحیں ہیں، سفاہت میں بے شعوری و نادانی ملحوظ ہے اور "رشد" میں شعور و دانش، تاہم اس شعور اور بے شعوری کا تعلق صرف امور دنیا سے ہے یا امور آخرت سے بھی؟ اس میں اختلاف ہے۔ احناف اور مالکیہ کے یہاں اس کا تعلق امور دنیا اور مالی معاملات سے ہے، فقہاء احناف میں حصکفیؒ کا بیان ہے: کونہ مصلحا فی مالہ فقط ولو فاسقا. (۵) اور مالکیہ میں ابن رشدؒ لکھتے ہیں: ھو تثمیر المال و اصلاحہ فقط. (۶) فقہاء شوافع کے یہاں بد دینی بھی سبب سفاہت ہے، خود حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے: السفیہ ھو المفسد لمالہ و دینہ. (۷) پس احناف اور مالکیہ

---

(۱) المجموع شرح المہذب : ۳۴۴/۱۳، باب الحجر ، مغنی المحتاج ۱۶۵/۲، منع الانسان من التصرف فی مالہ

(۲) مجمع الانہر ج : ۴۳۷/۲

(۳) شرح مہذب : ۳-۴/۱۳

(۴) بدایۃ المجتہد : ۲۸۰/۲، الباب الاول فی اصناف المحجورین

(۵) درمختار علی ہامش الرد : ۱۵۰/۶۳۵۷، کتاب الحجر

(۶) بدایۃ المجتہد : ۲۸۱/۲

(۷) حوالۂ سابق : ۳۷۷

کے نزدیک ''سفاہت'' دنیوی معاملات میں کم آگہی اور کم شعوری سے عبارت ہے اور یہی غالبا زیادہ صحیح ہے کہ سفیہ پر ولایت کے باقی رکھنے کا منشاء ہی اس کے مصالح دنیوی کا تحفظ ہے۔

عام فقہاء کے نزدیک سفاہت ''حجر'' کا ایک مستقل سبب ہے، چاہے یہ کیفیت بچپن سے ہو اور اسی کیفیت کے ساتھ انسان نے بلوغ میں قدم رکھا ہو، یا یہ کیفیت بعد کو پیدا ہوئی ہو، اور اگر ابتداء ہی سے ہو تو کسی بھی عمر تک وہ اس کیفیت میں مبتلا رہے اس وقت تک وہ مجور ہی سمجھا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''سفاہت'' اس وقت باعث حجر ہے جب کہ کوئی شخص اسی کیفیت کے ساتھ بالغ ہو اور یہ حجر بھی ۲۵ رسال کی عمر ہی تک باقی رہے گا، اس کے بعد وہ اپنے تصرفات میں دوسرے اصحاب رشد کی طرح آزاد وخود مختار ہوگا۔

نوویؒ نے جمہور کے مسلک کو ان لفاظ میں واضح کیا ہے :

اذا بلغ الصبى مصلحا لماله و دينه ففك عنه الحجر و دفع اليه ماله ثم صار مفسداً لدينه و ماله فانه يعاد الحجر عليه بلاخلاف على المذهب .(۱)

بچہ اس طرح بالغ ہو کہ وہ اپنے دین ومال کے معاملے میں سمجھدار تھا تو اس سے حجر ختم ہو جائے گا اور اس کا مال اس کو سپرد کر دیا جائے گا، پھر دین و مال میں مفسد ہو گیا تو بلا اختلاف دوبارہ حجر عائد کیا جائے گا۔

اور یہ کہ :

وإن بلغ مبذرا أستديم الحجر عليه.(۲)

اس طرح بالغ ہو کہ فضول خرچ تھا، تو حجر مستقل طور پر اس پر جاری ہوگا۔

کاسانیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: وإن بلغ سفيها مفسدا مبذ رافانه يمنع عنه ماله إلى خمس وعشر ين سنة. (۳) اور امام محمدؒ بھی اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں، قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد حجر کا مسئلہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہے، قاضی اگر مجور ہی رہنے کا فیصلہ کرے اور سفیہ قرار دے دے تو وہ ''رشد'' ثابت ہونے تک مجور ہی رہے گا، (۴) اس میں شبہ نہیں کہ جمہور فقہاء کی رائے صراحت قرآنی کے بھی مطابق ہے اور قیاس ومصلحت کے بھی، ارشاد ربانی ہے :

وابتلوا اليتامٰى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم ولا تاكلوها إسرافا وبدارا . (النساء: ۶)

یتیم بچے جب عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو انہیں آزماؤ، اگر ان کے اندر شعور محسوس کرو تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو اور فضول خرچی کے ساتھ اور ضرورت سے پہلے نہ کھا جاؤ۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سن وسال اور طفولت وشباب کے فرق کے بغیر جب تک رشد وشعور پیدا نہ

(۱) حوالۂ سابق : ۳۷۷

(۲) حوالۂ سابق : ۳۶۶

(۳) بدائع الصنائع : ۱۷۰/۷

(۴) بدائع الصنائع : ۱۷۱/۷

ہوجائے اور انسان معاملہ فہمی اور دنیا آگہی سے محروم رہے، اس کا سامان، اس کے حوالے نہ کیا جائے اور اس کو تصرفات سے باز رکھا جائے، یہ حکم عین مطابق قیاس اور اسلام کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ بھی ہے، غور کیجئے کہ نابالغوں اور پاگلوں کو اختیارات سے مرحوم رکھنا اور ان کے نفس و مال پر دوسروں کو ولایت دینا سوائے اس کے اور کیوں ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو وہ اپنی نافہمی اور نادانی سے ایسے اقدام کریں گے جو ان کے لئے ضرر و نقصان کا سبب ثابت ہوگا، پس بعینہٖ یہی مصلحت اس شخص کو بھی ولی کا محتاج بنادیتی ہے، جس کی عمر گو ۲۵ سال سے زیادہ ہو چکی ہو مگر ابھی بھی وہ اپنے معاملات کو صحیح طور پر انجام دینے کے لائق نہ ہوا ہو۔

محجور کے تصرفات

پھر ۲۵ سال کی عمر تک سفیہ کے لئے امام ابوحنیفہؒ جس حجر کے قائل ہیں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک حجر کے جو احکام ہیں ان میں بھی خاصا فرق ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سفیہ اور معتدل آدمی کے درمیان تصرفات اور ان کے نفاذ میں کوئی فرق نہیں، وہ تصرفات جو فعل سے تعلق رکھتے ہوں جیسے: غصب اور اتلاف، تو یہ تو بہر صورت اپنے نتائج کو روبہ عمل لائیں گے اور تاوان ان پر واجب ہوگا، وہ تصرفات جو قول اور بول سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً طلاق، عتاق، خرید و فروخت اور نکاح وغیرہ وہ بھی نافذ اور مؤثر ہوں گے، فرق صرف اس قدر ہوگا کہ معتدل فکر و فہم کے لوگوں (رشید) کو ان کا مال حوالہ کردیا جائے گا، جب کہ سفاہت کے ساتھ بالغ ہونے والوں کو ۲۵ سال کی عمر تک ان کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔(۱)

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سفیہ کی خرید و فروخت، ہبہ و صدقہ، کرایہ و اجارہ اور ایسے معاملات جو ٹوٹنے اور فسخ کئے جانے کی گنجائش رکھتے ہیں، وہ تو نافذ نہ ہوں گے، البتہ ایسے معاملات جو ایک بار سرانجام پانے کے بعد فسخ نہیں کئے جاسکتے، جیسے نکاح و طلاق، غلام کی آزادی وغیرہ، ان کا عام معتدل آدمیوں کی طرح نفاذ عمل میں آئے گا، نیز تمام مالی واجبات، بیوی اور دوسرے اقرباء کا نفقہ، زکوٰۃ اور حج بھی ذمہ میں عائد ہوں گے، مرض موت میں ایک تہائی مال میں کی گئی وصیت بھی قابل نفاذ ہوگی، قصاص یا کسی ایسے جرم کا اقرار کرے جس پر حد شرعی کا نفاذ ہوتا ہے، تو یہ اقرار بھی معتبر ہوگا، ہاں، خاندانی مہر (مہر مثل) سے زیادہ پر نکاح کرلے تو زائد مقدار کی تعیین درست نہ ہوگی اور مہر مثل ہی واجب ہوگا۔(۲) دوسرے فقہاء کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ شوافع کے نزدیک ایک سفیہ کسی کی کوئی شئی ضائع کردے، چاہے اس نے کسی طور اس سے وہ سامان لیا ہو، وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔(۳)

سفیہ کب محجور ہوگا؟

ایک شخص عقل و فہم کے اعتبار سے پہلے معتدل کیفیت کا حامل تھا، مگر بعد کو سفاہت میں مبتلا ہوگیا تو اکثر فقہاء امام مالکؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور خود احناف میں امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ''وہ محجور'' ہوجائے گا، کہ ''حجر'' کا تعلق ابتداء عمر اور درمیان عمر سے نہیں، بلکہ عقل و فہم کے اعتدال اور تفریط سے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر کیفیت رشد کے ساتھ بالغ ہوا تو بعد

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۷ (۲) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۷ (۳) شرح مهذب: ۳۲۸/۱۳

میں ہونے والے اس ابتلاء کی وجہ سے احکام میں کوئی تغیر نہ ہوگا اور وہ عام لوگوں کی طرح اپنے تصرفات میں آزاد وخود مختار ہوگا،(۱) پھر امام شافعیؒ اور امام محمدؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والی سفاہت کی وجہ سے ''مجور'' قرار دینا قاضی کا کام ہے اور بہتر ہے کہ قاضی اپنے اس فیصلہ کا اعلان و اشتہار بھی کردے ، امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ، سفاہت بجائے خود اس کو مجور کردیتی ہے ،(۲) غالباً امام ابو یوسفؒ کا قول اس مسئلہ میں زیادہ قرین مصلحت اور تقاضائے عدل سے ہم آہنگ ہے۔

رشد اور سفاہت

''رشد'' سے کیا مراد ہے اور کب صاحب مال کو اس کا مال حوالہ کردیا جانا ضروری ہے؟ اس کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک رشد و سفاہت دنیوی معاملات میں فراست و دانائی اور اختیار تمیزی پر مبنی ہے، دینی اعتبار سے فسق وعدل اور دینداری و بے دینی سے اس کا تعلق نہیں: **ولا یراعی عدالته فی دینه ولا فسقه**،(۳) امام شافعیؒ کے نزدیک ''رشد'' کے لئے دینی اعتبار سے متدین ہونا ضروری ہے ،(۴) البتہ اگر ایک شخص دنیوی اعتبار سے باشعور ہو اور معاملات میں اس نے آگہی پیدا کرلی ہو لیکن دینی اعتبار سے اس کے اندر فسق پیدا ہوگیا تو آیا اب بھی اس پر حجر کیا جائے گا؟ اس میں خود شوافع کے یہاں بھی دونوں طرح کی رائیں ملتی ہیں۔(۵)

عام فقہاء کے نزدیک لڑکا ہو یا لڑکی، دونوں کے احکام اس مسئلہ میں یکساں ہوں گے، امام مالکؒ کے نزدیک لڑکی کا جب تک نکاح نہ ہوجائے وہ ''مجور'' رہے گی، بلکہ نکاح کے بعد شوہر اس کے ساتھ دخول کرلے، اب ''حجر'' اس سے ختم ہوگا،(۶) نکاح کے بعد بھی امام مالکؒ کے نزدیک بہتر ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ مال میں ہبہ وصدقہ وغیرہ نہ کرے، تاہم اگر شوہر کی اجازت کے بغیر تصرف کرہی لے تو نافذ ہوگا،(۷) حنابلہ کے نزدیک لڑکی سے حجر ختم ہونے کے لئے نکاح کے بعد ایک سال کا گذر جانا یا ماں بن جانا بھی ضروری ہے،(۸) ہرچند کہ ابن قدامہؒ نے مالکیہ اور حنابلہ کے نقطۂ نظر کی تائید میں بعض صحابہ ﷺ کے آثار پیش کئے ہیں، اور بعض ہدایات خود آپ کی زبان حق ترجمان سے بھی منقول ہیں، مگر ان کو اخلاقی ہدایات اور ازدواجی زندگی کے معروف آداب میں شمار کیا جانا چاہئے، حق ملکیت کے باب میں اسلام نے خواتین کو جو خود مختاری دی ہے اور مالی امور میں ان کو تصرف ومعاملہ میں جس طرح آزاد رکھا ہے، اس کا تقاضا وہی ہے جو احناف کا نقطۂ نظر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد وہ تمام تصرفات میں لڑکوں کی طرح ہے۔

(۱) حلیة العلماء : ۵۳۹/۴ (۲) حوالۂ سابق وبدائع الصنائع : ۱۷۱/۷، کاسانیؒ نے امام شافعی کو امام محمدؒ کا ہم خیال قرار دیا ہے، مگر امام شافعی کا راجح قول وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کا ہے، شرح مہذب : ۳۷۷/۱۳ (۳) الإفصاح : ۳۷۶/۱

(۴) حلیة العلماء : ۵۳۳/۴ (۵) شرح مهذب : ۳۷۷/۱۳

(۶) المغنی : ۳۴۸/۴ (۷) حلیة العلماء : ۵۳۷/۴

(۸) المغنی : ۳۴۸/۴

حَجراسود

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے ''حجر اسود'' سے موسوم اس معروف پتھر کو جو خانۂ کعبہ میں نصب ہے، جنت کا پتھر قرار دیا ہے، کہا جاتا ہے، کہ یہ پتھر نہایت سفید اور صاف وشفاف تھا، جس کو مشرک اور گنہگار انسانی ہاتھوں کے لمس نے سیاہ بنادیا ہے، یہ پتھر ماقبل اسلام سے احترام وعظمت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، اسلام کے بعد بھی اس کی عظمت باقی رہی، ۳۱۷ھ میں قرامطہ نے مکہ مکرمہ پر تسلط حاصل کرلیا، وہاں لوٹ مار مچائی، حاجیوں کو قتل کیا، حجر اسود بحرین میں ''احساء'' نامی مقام پر لے گئے، اس کے بعد مختلف فرماں رواؤں کی سعی اور تحریص وترغیب کے باوجود حجر اسود واپس نہ لایا جاسکا، یہاں تک کہ ۲۲ سال کی غیبت کے بعد ۳۳۹ھ میں خلیفہ مطیع اللہ کے عہد حکومت میں شریف ابوعلی عمر بن یحیٰ علوی کی وساطت سے پھر حجر اسود واپس آسکا اور اپنی جگہ نصب ہوا۔(۱)

(حجر اسود سے متعلق اصل حکم اس کا بوسہ لینے، استلام کرنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے سے متعلق ہے، ''حج'' کے ذیل میں اس پر گفتگو ہوچکی ہے)

حَدَث

حدث کے معنی لغت میں قضاء حاجت (تغوط) کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں وہ تمام باتیں حدث ہیں، جن کی وجہ سے غسل یا وضو واجب ہوجائے،(۲) اس لئے احکام کے اعتبار سے حدث کی دو قسمیں کی گئی ہیں، حدثِ اکبر اور حدثِ اصغر، غسل جن وجوہ سے واجب ہوتا ہے، ان کو ''حدث اکبر'' کہا جاتا ہے، جو صورتیں وضو واجب ہونے کی ہیں وہ ''حدث اصغر'' ہیں، ''حدث اکبر'' سے متعلق احکام کے لئے ''جنابت'' اور ''حیض'' کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں۔ ''حدثِ اصغر'' یعنی موجبات وضو سے متعلق ضروری احکام یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

حقیقی و حکمی

کاسانیؒ نے حدث کی دو صورتیں کی ہیں، حقیقی اور حکمی، حقیقی سے حدث کی وہ صورتیں مراد ہیں، جن میں نجاست کا خروج ہو، جن صورتوں میں نجاست کا خروج نہ ہو وہ حدث حکمی ہے۔(۳) خروج نجاست کی کون سی صورتیں ناقض وضو ہوں گی؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مطلقاً نجاست کا نکلنا ناقض وضو ہے، مقام معتاد یعنی پیشاب پائخانہ کی راہ سے نکلے یا مقام غیر معتاد یعنی کسی اور جگہ سے نکلے، مثلاً ناک سے خون آئے اور مقام معتاد سے بھی مطابق عادت نجاست کا خروج ہو، جیسے: پیشاب، پائخانہ یا ریاح کا یا خلاف عادت جیسے کیڑے، یا خون کا نکلنا، امام شافعیؒ کے نزدیک مقام معتاد سے جو بھی نجاست نکلے ناقض وضو ہے، مطابق عادت ہو یا خلاف عادت، مثلاً مرد وعورت کے آگے کی راہ سے ریاح خارج ہو تو یہ بھی ناقض وضو ہے، امام مالکؒ کے یہاں دونوں باتیں ضروری ہیں، نجاست مقام معتاد سے نکلے اور اس نجاست کا نکلنا بھی خلاف عادت نہ ہو، چنانچہ کیڑا یا کنکری نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، ناک سے خون آئے تو بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔(۴)

(۱) معجم البلدان: ۲/۲۲۳، ملخصا
(۲) کبیری: ۱۳
(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱/۲۴
(۴) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱/۲۴

اب ہم علاحدہ علاحدہ تمام نواقض پر گفتگو کرتے ہیں، تاکہ احکام پوری طرح واضح ہو جائیں۔

سبیلین سے خروج نجاست

سبیلین سے پیشاب و پائخانہ کے راستے مراد ہیں، اس پر اتفاق ہے کہ آگے کی راہ سے پیشاب اور پیچھے کی راہ سے پائخانہ اور خروج ریاح ناقض وضوء ہے کہ اس پر کتاب وسنت کی تصریحات ناطق ہیں، پیچھے کی راہ سے کیڑا، کنکری، یا کوئی اور چیز نکلے تو یہ بھی اکثر فقہاء کے یہاں ناقض وضو ہے کہ یہ مقام نجاست سے گذر کر آئی ہے، امام مالکؒ کے ہاں ان خلافِ عادت اشیاء کا خروج ناقض وضو نہیں، (۱) شہوت کے ساتھ مذی کا نکلنا بھی بالاتفاق ناقض وضو ہے، البتہ پائخانہ کی راہ سے خون کا نکلنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض وضو ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں کہ اس کا نکلنا خلاف عادت ہے، (۲) ودی بھی امام مالکؒ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ناقض وضو ہے، (۳) آگے کی طرف سے ریاح خارج ہو تو مرد ہو یا عورت، امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ناقض وضو نہیں، امام شافعی کے ہاں ناقض وضو ہے۔ (۴)

مرد اگر غیر مختون عضو تناسل کے اگلے حصہ (احلیل) میں روئی رکھ لے، جس کی وجہ سے پیشاب رک جائے، کہ اگر یہ روئی نہ ہوتی تو پیشاب باہر نکل آتا، ایسی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا، پائخانہ کی نالی کا آخری حصہ باہر نکل آتا ہو تو ہاتھ یا کپڑے کی مدد سے اس کو اپنی جگہ پہونچایا جائے تب تو وضو ٹوٹتا ہی ہے، لیکن شمس الائمہ حلوانیؒ کا نقطۂ نظر ہے کہ اس طرح باہر نکل آنا ہی ناقض وضوء ہے، چاہے وہ خود اپنی جگہ چلا جائے، یا اس کے لئے کسی اور چیز کی مدد لینی پڑے، تیل یا کسی اور چیز کا حقنہ کیا اور حقنہ کا سامان واپس نکالا تو اس پر رطوبت تھی، ایسی صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔ عورتیں بھی اگر شرمگاہ کے اندرونی حصہ (فرج داخل) میں روئی رکھ لیں اور رطوبت اس روئی کے باہر تک نہ آپائے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، منی بغیر شہوت کے مثلاً بیماری کی وجہ سے یا وزنی سامان اٹھانے کی وجہ سے نکل جائے تو اس صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔ (۵)

خون اور قئے کے متعلق فقہاء کی رائیں

سبیلین کے علاوہ جسم کے دوسرے حصوں سے نکلنے والی نجاستوں کی دو قسمیں ہیں، خون اور قئے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خون اور قئے ناقض وضوء نہیں ہے۔ (۶) امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر مقدار زیادہ ہو کہ خون بہہ پڑے اور قئے سے منہ بھر جائے تو ناقضِ وضوء ہے، کم مقدار ہو تو ناقض نہیں، (۷) حدیثیں یوں احناف نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کئی ذکر کی ہیں، جو عام طور پر ضعف سے خالی نہیں ہیں، (۸) لیکن چند روایات پایۂ اعتبار کو پہنچتی ہیں، خون کے

---

(۱) الإفصاح: ۱/۷۸ (۲) شرح المهذب: ۲/۷ (۳) حوالۂ سابق

(۴) بدائع الصنائع: ۱/۲۵، حلية العلماء: ۱/۱۸۱

(۵) یہ سارے مسائل کتب احناف سے منقول ہیں، کبیری: ۲۵-۱۲۳، عالمگیری: ۱/۱۰-۱۱

(۶) الإفصاح: ۱/۷۹ (۷) حلية العلماء: ۱/۱۹۳ (۸) دیکھئے: کبیری: ۱۳۶

بارے میں فاطمہ بنت ابی حبیش والی روایت جس میں آپ ﷺ نے خون استحاضہ کے ناقض وضوء ہونے کی وجہ ان الفاظ میں بیان فرمائی: **إنما ذالک دم عرق ولیست بالحیضة** (۱) قئے کے بارے میں حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ کی روایت کہ آپ ﷺ نے قئے کیا اور قئے کی وجہ سے وضوء فرمایا: **قاء فتوضاء** ، (۲) اور خون اور قئے دونوں کی بابت حضرت عائشہؓ کی روایت کہ نماز میں نکسیر پھوٹے، یا قئے ہوجائے تو پھر سے وضوء کیا جائے، اور سابقہ رکعات پر بناء کر کے نماز پوری کی جائے: **من قاء أو رعف فی صلوته فلینصرف ولیتوضاء ولیبن علی صلوته الخ** ، (۳) معمولی مقدار کے ناقضِ وضوء نہ ہونے پر وہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم شاہد ہیں جن میں زخم نچوڑنے پر وضوء واجب نہ ہونے کا ذکر ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ: **اذا کان فاحشا فعلیه الإعادة** جب خون زیادہ ہو تب وضوء کا اعادہ کیا جائے۔ (۴)

پس حقیقت یہ ہے کہ احناف وحنابلہ کا مسلک احادیث و آثار کے اعتبار سے قوی بھی ہے اور محتاط بھی۔

خون سے نقضِ وضوء کے احکام

فقہاء کے اس اختلاف کے بعد خون کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کی بعض تفصیلات فقہاء احناف کی تصریحات کے مطابق ذکر کی جاتی ہیں:

☆ خون جسم سے نکلنے کے بعد اپنی جگہ رہے، نہ پھیلے، نہ وہاں سے ڈھلکے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، اپنی جگہ سے ہٹ جائے، جس کو فقہاء ''سیلان'' کہتے ہیں، تب وضوٹوٹ جائے گا۔

☆ خون خود نہ بہا بلکہ نچوڑا گیا تو ہدایہ اور فتاوی ظہیریہ کی صراحت کے مطابق یہ ناقض نہیں، محیط، غیاثیہ اور ذخیرہ میں اس کو بھی ناقض وضوء کہا گیا ہے اور خاتم المحققین علامہ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے۔

☆ زخم کے اوپر خون نکلا اور اسے روئی کے ذریعہ جذب کر دیا گیا، یا اس پر مٹی ڈال دی گئی تو اگر خون کی اتنی مقدار تھی کہ اسے چھوڑ دیا جاتا تو خون بہ جاتا، ایسی صورت میں یہ خون ناقض وضوء ہوگا، ورنہ نہیں۔

☆ تھوک میں خون آئے تو غلبہ کا اعتبار ہوگا، خون غالب ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا، تھوک زیادہ اور خون کم ہو تو وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

☆ جونک اتنی مقدار میں خون پی جائے کہ اگر اس کو چاک کیا جائے تو خون بہ پڑے تو بھی وضوء جاتا رہے گا۔

☆ اس عبد عاجز کی رائے ہے کہ اسی طرح اگر انجکشن کے ذریعہ اتنی مقدار میں خون کھینچا جائے تو یہ بھی ناقض وضوء ہوگا۔

☆ ہاں، خون کا بہنا اس وقت ناقضِ وضوء ہے جب کہ خون بہہ کر ایسی جگہ پہنچ جائے جس کو وضوء یا غسل میں دھونا ضروری ہے، چنانچہ خون نکلا اور سر یا کان کے ایسے حصہ تک محدود رہا جس کا دھونا غسل میں ضروری نہیں، یا آنکھ

(۱) ترمذی : ۳۶۳/۱، باب فی المستحاضة (۲) ترمذی : ۲۵/۱، باب الوضؤ من القئی و الرعاف

(۳) ابن ماجه : ۸۵، باب ماجاء فی البناء علی الصلوة ، نیز دیکھئے : نصب الرایة : ۳۸/۱

(۴) کشاف القناع : ۱۲۳/۱

کے اندرونی حصہ میں خون نکلا تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔(۱)

☆ جو حکم خون کا ہے وہی پیپ، ریم اور زخم کے پانی کا ہے۔

☆ کان سے درد اور تکلیف کے ساتھ پانی نکلے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، بغیر تکلیف کے نکلا تو نہ ٹوٹے گا۔

☆ آشوبِ چشم ہو اور آنکھ سے پانی گرتا رہے تو احتیاطاً ہر نماز کے وقت کے لئے مستقل وضوء کرلے، یہی حکم پستان اور ناف وغیرہ سے تکلیف کے ساتھ نکلنے والے پانی کا ہے۔

☆ دانت سے کوئی چیز چبائے یا مسواک کرے اور اس پر خون کا دھبہ پائے تو جب تک بہنے کی حد تک خون نہ نکلے وضوء نہ ٹوٹے گا۔(۲)

قئے سے نقضِ وضوء کے احکام

قئے کے ناقضِ وضوء ہونے کے سلسلہ میں ضروری احکام اس طرح ہیں:

☆ قئے منہ بھر ہو، بعض لوگوں نے اس کا اندازہ اس طرح کیا ہے کہ بے تکلف منہ بند نہ کیا جا سکے، بعضوں کا خیال ہے کہ گفتگو نہ کر پائے، منہ بھر نہ ہو تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔

☆ کھانا، پانی، پت کی قئے کا حکم یکساں ہے۔

☆ قئے بار بار ہو تو ایک متلی کے تحت ہونے والی بار بار کی قئے کی بابت اندازہ کیا جائے، منہ بھر ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

☆ خون کی قئے ہو اور خون بہتا ہو تو سر کی طرف سے آئے تب بھی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیٹ کی طرف سے ہو تب بھی بہر طور ناقض وضوء ہوگا، منہ بھر ہونا ضروری نہیں۔

☆ بستہ خون کی قئے ہو تو سر کی طرف سے آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضوء نہیں، نیچے کی جانب سے چڑھا ہو تو اس وقت وضوء ٹوٹے گا کہ منہ بھر جائے۔

☆ بلغم کی قئے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں، چاہے سر کی سمت سے آئے یا معدہ کی طرف سے، قاضی ابو یوسفؒ معدہ کی طرف سے آنے والے بلغم کی قئے کو ناقض وضوء کہتے ہیں، بہ شرطیکہ منہ بھر ہو۔

☆ بلغم کے ساتھ کھانا ملا ہوا ہو تو علاحدہ کر دینے پر اگر کھانے کا حصہ اتنا ہو کہ منہ بھر جائے تو وضوء ٹوٹ جائے گا۔(۳)

☆ خون اور قئے کی جو مقدار ناقض وضوء نہیں وہ ناپاک بھی نہیں، کپڑے میں لگ جائے اور ماءِ قلیل میں گر جائے تو صحیح قول کے مطابق ناپاک نہ ہوگا۔(۴)

حدثِ حکمی

حدثِ حکمی بحیثیت مجموعی حسب ذیل ہیں گو ان میں عام طور پر فقہاء کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے:

۱ - نیند۔
۲ - عقل و ہوش کا باقی نہ رہنا۔
۳ - نماز میں قہقہہ۔
۴ - مباشرۃ فاحشہ۔
۵ - عورت کو چھونا (مس مرأۃ)
۶ - شرمگاہ کو چھونا (مس ذکر)

---

(۱) غنیۃ المستملی: ۱۳۴-۱۳۸
(۲) عالمگیری: ۱/۱۰-۱۱
(۳) غنیۃ المستملی: ۲۸-۲۷
(۴) حوالۂ سابق: ۱۳۴، عالم گیری: ۱/۱۱، ومنها الفئ

۷ - اونٹ کا گوشت کھانا۔

۸ - اور بعض سلف کے نزدیک آگ میں پکی ہوئی چیزوں کا استعمال، مردہ کو غسل دینا یا ارتداد۔

آگے ان سب کے بارے میں وضاحت کی جاتی ہے۔

نیند کے متعلق فقہاء کی رائیں

نیند کے متعلق ناقض وضوء ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں روایات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، نیز ان روایات کے قابل قبول ہونے اور نہ ہونے میں بھی اہل فن کے درمیان اختلاف رائے ہے، اس لئے فطری بات ہے کہ فقہاء مجتہدین کے یہاں بھی اس مسئلہ میں خاصا اختلاف رائے ہو، ائمۂ اربعہ کے اقوال اس طرح سے ہیں:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کی کیفیتوں، قیام، رکوع اور سجدہ وقعدہ، میں رہتے ہوئے سو گیا، تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔(۱)

بیٹھی ہوئی حالت میں معمولی نیند آئی کہ ہاتھ سے تسبیح گرے تو آنکھ کھل جائے، تو وضوء نہ ٹوٹے گا، بقیہ ہر حال میں نیند ناقض وضوء ہے۔(۲)

امام شافعیؒ سے پانچ اقوال منقول ہیں، نوویؒ کے بیان کے مطابق صحیح تر قول یہ ہے کہ سرین زمین سے لگی ہوئی ہو، تو نیند ناقضِ وضوء نہیں، اس کے علاوہ ہر حالت میں نیند ناقضِ وضوء ہے۔(۳)

امام احمدؒ سے بھی کئی رائیں منقول ہیں، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ کیفیات نماز میں معمولی نیند (نوم یسیر) ناقض وضوء نہیں، (۴) دوسرا قول امام شافعیؒ کی مذکورہ رائے کے قریب ہے۔(۵)

حدث اور نقض وضوء کے سلسلہ میں شریعت کی روح اور اس کا مزاج احناف کے نقطۂ نظر کی تائید میں ہے، حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ وضوء اس پر واجب ہوتا ہے جو لیٹ کر سو جائے، اس لئے کہ آدمی جب لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، (۶) اس روایت کو ابو خالد دالانی نے قتادہ سے نقل کیا ہے، امام ابوداؤدؒ نے ابو خالد کی وجہ سے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے، لیکن نسائیؒ، امام احمدؒ اور ابن معینؒ جیسے بلند پایہ علماء نے ابو خالد کی توثیق کی ہے، (۷) اور ترکمانی کے حسب قول ابن جریر طبریؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، (۸) دوسرے نیند کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ نیند کی حالت میں اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، ریاح خارج ہو تو اس کا احساس نہیں ہو پاتا، نماز کی جتنی کیفیات ہیں وہ جسم کی چستی کی متقاضی ہیں، اگر انسان کی اپنے اعضاء پر گرفت باقی نہ رہے تو رکوع وسجدہ وغیرہ میں اس کا اپنی ہیئت پر قائم رہنا مشکل ہے، اگر انسان کی گرفت اپنے اعضاء پر باقی ہے تو خروج ریح کی صورت میں وہ خود اس کو محسوس کر لے گا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ

---

(۱) هدایه: ۱/۱۰ (۲) السراج السالک: ۱/۵۷ (۳) شرح المهذب: ۲/۱۴

(۴) الإفصاح: ۱/۷۸ (۵) کشاف القناع: ۱/۱۲۶

(۶) ابو داؤد: ۱/۲۷، باب في الوضوء من النوم، ترمذی: ۱/۲۴، باب الوضوء من النوم

(۷) معارف السنن: ۱/۲۸۵ (۸) الجوهر النقي: ۱/۱۲۱، علی سنن البیهقي

نے نیند کے ناقض وضوء ہونے اور نہ ہونے کے لئے ہیئت نماز کو معیار مقرر کیا ہے اور یہ قرین عقل وفہم ہے۔

نیند کے متعلق ضروری احکام

اب نیند کے متعلق فقہ حنفی کی کتابوں میں ذکر کی گئی بعض تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں :

☆ پہلو پر یا کسی اور طریق پر لیٹ کر سو جائے، یا بیٹھ کر پیچھے یا آگے کی طرف اس طرح سہارا لے کر سوئے کہ اگر اس سہارے کو ہٹا دیا جائے تو آدمی گر پڑے، ایسی صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ معذور شخص لیٹ کر نماز پڑھ رہا ہو اور اس طرح نیند آ گئی تو وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ نماز کی کیفیات، قیام، رکوع، سجدہ اور قعدہ کی حالتوں میں نیند آ جائے تو وضوء ٹوٹے گا، خواہ ایسا شخص نماز کے اندر ہو یا نماز کے باہر ـــــ البتہ ضروری ہے کہ سجدہ مسنون طریقہ پر ہو، پیٹ، ران سے اور بازو، پہلوؤں سے علاحدہ ہو، اگر اس مسنون ہیئت کے خلاف سجدہ کرے تو نیند سے وضوء ٹوٹ جائے گا۔

☆ پلتھی مار کر بیٹھنا، اور پاؤں پھیلا کر اس طرح بیٹھنا کہ سرین زمین سے لگی رہے، ناقض وضوء نہیں۔

☆ بیٹھا ہوا اور نیند کی وجہ سے کبھی کبھی اس طرح جھک جاتا ہے کہ کولھے زمین سے اٹھ جائیں، پھر بھی وضوء نہ ٹوٹے گا۔

☆ لیٹی ہوئی حالت میں معمولی اونگھ ناقض وضوء نہیں، زیادہ ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا ـــــ اگر اپنے پاس ہونے والی گفتگو کو سن رہا ہے، تو معمولی اونگھ ہے، نہیں سن پاتا ہے، تو یہ اونگھ کے زیادہ (ثقیل) ہونے کی علامت ہے۔(۱)

جنون و بے ہوشی اور نشہ

نیند کے علاوہ کسی اور صورت سے عقل مختل ہو جائے، تب بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، چنانچہ جنون اور بے ہوشی کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے پر اجماع نقل کیا گیا ہے: **اجمعت الأمة علی إنتقاض الوضوء بالجنون والإغماء**،(۲) نشہ بھی ناقض وضوء ہے، نشہ کی حد امام ابوحنیفہؒ سے یہ نقل کی گئی ہے کہ مرد و عورت میں تمیز نہ کر سکے، مگر نشہ کی یہ علامت دراصل شراب نوشی کی سزا کے لئے ہے، وضوء ٹوٹنے کے مسئلہ میں فتویٰ اس پر ہے کہ آدمی جھولنے لگے: **"دخل فی مشیته تحرک"**. (۳)

نماز میں قہقہہ

تبسم کے معنی مسکرانے کے ہیں، جس میں کوئی آواز نہیں ہوتی، ضحک سے مراد اس طرح ہنسنا ہے کہ خود آواز سن لے، پڑوس کا آدمی نہ سن سکے، تبسم سے نہ نماز فاسد ہوتی ہے، نہ وضوء ٹوٹتا ہے، ''ضحک'' سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، وضوء نہیں ٹوٹتا کس درجہ کی ہنسی ''پر'' قہقہہ'' کا اطلاق ہوگا؟ اس کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے، حسن بن زیاد نے خود حضرت امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسی ہنسی جس کو علاوہ اس شخص کے اس کے بازو کا آدمی بھی سن لے، شمس الائمہ علامہ حلوائیؒ کا خیال ہے کہ سامنے کے دانت (نواجذ) کھل جائیں، اور پڑھ نہ پائے، بعضوں کا خیال

---

(۱) عالم گیری: ۱۲/۱
(۲) شرح مهذب: ۱۲/۲
(۳) غنية المستملی: ۱۳۸، نیز ملاحظہ ہو: عالم گیری: ۱۲/۱

ہے کہ ''ق'' اور ''ہ'' کی آواز پیدا ہوجائے، پہلا قول زیادہ معروف اور اکثر کتب میں منقول ہے،(۱) نماز میں قہقہہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ناقضِ وضوء نہیں، (۲) ہاں نماز فاسد ہوجائے گی، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکوع وسجدہ والی نماز میں قہقہہ صرف مفسد نماز ہی نہیں، بلکہ ناقضِ وضوء بھی ہے، اس میں عمد وسہو اور خیال و بے خیالی کا بھی کوئی فرق نہیں، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں قہقہہ ناقضِ وضوء نہیں، احناف کے پیش نظر ایک خاص واقعہ میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے، کہ جو قہقہہ کے ساتھ ہنسا، اس پر نماز اور وضوء دونوں کا اعادہ ہے،(۳) نماز باجماعت میں اگر امام نے پہلے قہقہہ لگا دیا، بعد میں مقتدی بھی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکے، تو نماز تو سبھوں کی فاسد ہوجائے گی لیکن وضوء صرف امام کا جائے گا، مقتدیوں کا وضوء نہ ٹوٹے گا، (۴) کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے اندر نہیں ہے، نماز کے فاسد ہونے کے بعد ہے۔

مباشرتِ فاحشہ

امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ''مباشرتِ فاحشہ'' بھی ناقضِ وضو ہے۔ ''مباشرتِ فاحشہ'' سے مراد بے لباس حالت میں مرد کے عضو تناسل کا عورت کی شرمگاہ سے آگے یا پشت کی جانب سے مس کرنا ہے، کیونکہ اکثر اس طرح کی حالت میں مذی کا خروج ہوجاتا ہے۔ یہ کیفیت مرد وعورت کے درمیان ہو یا دو مردوں یا دو عورتوں کے درمیان، بہر حال دونوں ہی کے لئے ناقضِ وضو ہے، خود فقہائے احناف میں بھی امام محمدؒ کے ہاں یہ صورت ناقضِ وضوء نہیں ہے تا آنکہ خروج مذی کا یقین ہوجائے اور بعض علماء احناف نے اسی پر فتویٰ دیا ہے،(۵) مگر احتیاطاً امام صاحبؒ کی رائے میں ہے۔

عورت کو چھونا

عورتوں کا چھونا بھی بعض فقہاء کے نزدیک ناقضِ وضوء ہے۔ اس سلسلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ عورت کو چھونا ناقضِ وضوء ہے اور یہ بھی چھونے والے کے حق میں، جس کو چھوا ہو اس کا وضوء نہ ٹوٹے گا، بغیر شہوت کے مس کرنا ناقضِ وضوء نہیں ہے، (۶) شوافع کے نزدیک مسئلہ میں خاصی تفصیل ہے اور اسی وجہ سے اختلاف وتعارض بھی ہے، خلاصہ اس طرح ہے :

☆ محرم عورت کو چھولے تو ایک قول کے مطابق ناقض نہیں اور غالباً یہ زیادہ صحیح ہے، دوسرے قول کے مطابق ناقضِ وضوء ہے۔

☆ غیر محرم کم سن غیر مشتہی اور بوڑھی عورت کو چھولے، اس میں بھی دونوں قول موجود ہیں اور غالباً زیادہ صحیح وضوء کا ٹوٹنا ہے۔

☆ غیر محرم مشتہی عورت کا چمڑۂ جسم چھولے تو چھونے والے کا وضوء ٹوٹ جائے گا، جس کو چھوا اس کا وضوء ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس میں بھی دو قول ہیں، ایک وضوء ٹوٹ جانے کا، دوسرا نہ ٹوٹنے کا۔

---

(۱) حوالۂ سابق : ۱/۱۴۱ (۲) الأفصاح : ۱/۸۲

(۳) اس حدیث کو اکثر اہل فن نے نامقبول قرار دیا ہے، حنفیہ میں ابن ہمامؒ نے ،فتح القدیر : ۱/۴۶، اور ابراہیم حلبی نے غنیہ : ۱۴۰-۱۳۹، میں اس پر اچھی گفتگو کی ہے۔

(۴) بدائع الصنائع : ۱/۳۲ (۵) عالمگیری : ۱/۱۳، کبیری : ۱/۱۴۱ (۶) حلیة العلماء : ۱/۱۸۷، الإفصاح : ۱/۷۹

☆ ناخن یا بال چھوا، یا ناخن اور بال سے کسی اور کا جسم چھوا، دونوں صورتوں میں وضوء نہ ٹوٹے گا۔

☆ جن صورتوں میں بھی عورت کو چھونے سے وضوء واجب قرار دیا گیا ہے، ان میں بغیر کسی پردہ کے چھونا مراد ہے، کپڑے کے ساتھ چھونا، گو باریک ہو اور جذبۂ شہوت کارفرما ہو، ناقضِ وضوء نہیں۔ (۱)

احناف کے یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی ناقضِ وضوء نہیں، سوائے ''مباشرت فاحشہ'' کے جس کا اوپر ذکر ہوا، (۲) دو روایتیں ہیں، جو صریحاً اس باب میں احناف کی مؤید ہیں، اول حضرت عائشہؓ کی روایت کہ آپ ﷺ اپنی بعض ازواج مطہرات کا بوسہ لیتے اور وضوء فرمائے بغیر نماز ادا کرتے، (۳) اس سے مالکیہ کی بھی تردید ہوتی ہے، کہ بوسہ بجائے خود شہوت کی دلیل ہے، دوسرے حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت کہ ایک شب انھوں نے آپ ﷺ کو بستر پر نہ پایا، تلاش کیا تو آپ ﷺ مسجد نبوی ﷺ میں سجدہ ریز تھے، آپ ﷺ کے تلووں پر حضرت عائشہؓ کا ہاتھ پڑا، (۴) جن لوگوں نے عورت کے چھونے کو ناقضِ وضوء قرار دیا ہے، ان کا استدلال آیت قرآنی: ''أو لا مستم النساء'' (نساء: ۴۳) سے ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ''ملامسة'' سے یہاں ''چھونا'' مراد نہیں ہے اور قرآن مجید میں اس آیت کے علاوہ جہاں بھی عورت کی طرف ''مس'' کی نسبت کی گئی ہے، وہاں یہی جماع کا معنی مراد ہے ''مالم تمسوھن'' (بقرہ: ۲۳۶) (۵) اس لئے حنفیہ کی رائے زیادہ قوی اور نجاست وطہارت کے باب میں شریعت کے عام اصول اور قیاس کے مطابق ہے۔

شرمگاہ کا مساس

حضرت بسرہ بنت صفوانؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی اپنی شرمگاہ چھولے تو وضوء کر لے، (۶) حضرت طلق بن علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ بھی تمہارے جسم ہی کا حصہ ہے، (۷) یعنی جس طرح جسم کے دوسرے حصوں کو چھونا ناقضِ وضوء نہیں، اسی طرح شرمگاہ کو چھونا بھی ناقضِ وضوء نہیں، روایات کے اس تعارض کی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقضِ وضوء نہیں اپنی شرمگاہ چھوئے یا دوسرے کی۔ شہوت کے ساتھ یا بلا شہوت، پردہ کے ساتھ یا بغیر پردہ کے، کسی بھی صورت میں ناقضِ وضوء نہیں، (۸) امام مالکؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ چھوئے تو ناقضِ وضوء ہے، اپنی شرمگاہ ہو یا دوسرے کی اور کپڑے کے ساتھ ہو یا بے لباس، اسی لئے چھوٹے بچوں کا یہ حصۂ جسم چھولے تو وضوء نہ

---

(۱) شرح المهذب: ۲/۲۸-۳۳ (۲) عالمگیری: ۱/۱۳

(۳) بعض محدثین نے اس روایت پر نقد کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، تفصیل کے لئے نصب الرایہ: ۱/۱۷، اور الجوھر النقی ۱/۱۲۵، مع البیہقی دیکھنی چاہئے۔

(۴) سنن بیہقی: ۲/۱۱۶، باب ضم العقبین فی السجود

(۵) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: أحکام القرآن للجصاص: ۲/۳۶۷-۳۷۰، باب التیمم (۶) بیہقی: ۱/۱۲۸، باب الوضوء من مس الذکر

(۷) ترمذی: ۱/۲۵، باب ترک الوضوء من مس الذکر (۸) ھندیہ: ۱/۱۳

ٹوٹے گا، (۱) امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بچہ ہو یا بڑا، زندہ ہو یا مردہ اس کی شرمگاہ چھولے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، اسی طرح خود اپنی شرمگاہ چھولے تب بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ ہاتھ کے اوپری حصہ سے نہیں، بلکہ اندرونی حصہ (باطن کف) سے مساس ہوا ہو اور درمیان میں پردہ حائل نہ ہو، (۲) سرین چھونے یا جانوروں کے اعضاء صنفی کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب نہیں، البتہ امام شافعیؒ سرین کے چھونے کو بھی ناقضِ وضوء قرار دیتے ہیں۔ (۳)

احناف نے حضرت طلق کی روایت پر عمل کیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے حضرت بسرہ کی روایت پر، پھر فریقین نے ایک دوسرے کے استدلال کو مجروح کرنے کی سعی بھی خوب ہی کی ہے، تاہم شریعت کا عمومی مزاج یہ ہے کہ نجاست کے خروج پر ہی پاکی واجب قرار دی جاتی ہے، جسم انسانی تو کجا، کسی حقیقی اور غلیظ نجاست کو ہاتھ لگایا جائے تو بھی وضوء واجب نہیں ہوتا، شریعت کی اس اصل عام سے حنفیہ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

بعض فقہاء کے نزدیک نقضِ وضوء کے مزید اسباب

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے استعمال سے وضوء واجب ہوتا ہے، (۴) لیکن ائمۂ اربعہ اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور حضرت جابرؓ کی روایت اس باب میں صریح و بے غبار ہے، جو اس حکم کے منسوخ ہونے کو بتاتی ہے۔ (۵)

البتہ امام احمدؒ کے ہاں اس سے ایک استثناء ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانا ناقضِ وضوء ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے اونٹ کے گوشت سے وضوء کرنے اور بکری کے گوشت سے وضوء ضروری نہ ہونے کا ذکر فرمایا ہے، (۶) عام فقہاء اس روایت کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور وضوء کو واجب نہیں کہتے۔ (۷)

امام احمدؒ کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی موجب وضوء ہے اور ارتداد بھی، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ناقضِ وضوء نہیں۔ (۸)

وضوء ٹوٹنے کا شک ہو

اس بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پاک رہنے کا غالب گمان ہو اور حدث کا محض شک، تو وہ پاکی ہی کی حالت میں شمار کیا جائے گا۔ سوائے امام مالکؒ کے، کہ ان کے نزدیک محض شک کی بنا پر بھی تجدید وضوء ضروری ہوگا۔ (۹)

حالتِ حدث کے احکام

اس پر اتفاق ہے کہ حالت حدث میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاسکتی ہے، (۱۰) اس پر بھی اتفاق ہے کہ بلا وضوء مسجد

(۱) المنتقیٰ للباجی: ۹۱/۱، الإفصاح: ۸۱/۱

(۲) الإفصاح: ۸۱/۱، شرح المهذب: ۳۵/۲-۳۴

(۳) شرح المهذب: ۳۵/۲، الإفصاح: ۸۱/۱

(۴) ترمذی: ۲۴/۱، باب الوضوء مما مست النار

(۵) حوالۂ سابق

(۶) ترمذی: ۲۵/۱، باب الوضوء من لحوم الإبل

(۷) الفقه الإسلامی وأدلته: ۲۸۰/۱

(۸) حوالۂ سابق: ۸۳-۲۸۱

(۹) حلیة العلماء: ۱۹۷/۱، الإفصاح: ۸۲/۱

(۱۰) شرح المهذب: ۶۹/۲

میں بھی داخل ہوا جاسکتا ہے، (۱)اس پر بھی اجماع ہے کہ بلا وضوء یعنی حدث کی حالت میں نماز کی ادائیگی حرام ہے، اگر قصداً ایسا کیا تو سخت گناہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے منقول ایک روایت کے مطابق باعثِ کفر ہے، بھول کر یا ناواقفیت کی وجہ سے ایسا کیا ہو تو گو گنہگار نہ ہوگا مگر نماز ادا نہ ہوگی۔ (۲)

حالتِ حدث میں قرآن مجید کا چھونا بھی جائز نہیں۔ البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلاف کے بغیر چھونا جائز نہیں، غلاف کے ساتھ چھونا جائز ہے، (۳) شوافع کے نزدیک غلاف کے ساتھ بھی چھونا ناجائز ہے، یہاں تک کہ جس صندوق میں قرآن مجید ہو اس کے چھونے کا کیا حکم ہوگا؟ اس میں تو اختلاف ہے، لیکن ان کے ہاں اس امر پر اتفاق ہے کہ اس کو اٹھانا جائز نہیں، کتبِ تفسیر میں اگر غالب حصہ قرآن مجید کی عبارت کا نہ ہو تو اس کو چھونا جائز ہے، قرآن مجید کے جل جانے، ڈوب جانے اور نجاست میں آلودہ ہونے کا خطرہ ہو تو اس سے بچانے کی غرض سے حالتِ حدث میں بھی چھولے تو مضائقہ نہیں، (۴)امام مالکؒ کے ہاں بھی حالتِ حدث میں قرآن مجید کا چھونا اور کسی طور قرآن مجید کا اٹھانا ناجائز ہے۔ (۵)

امام احمدؒ سے روایتیں مختلف ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، دوسری امام شافعیؒ کے۔ (۶)

حُدُود

لغت میں "حد" کے معنی روکنے کے ہیں۔ دربان (بواب) جو گھر کی حفاظت کرتا ہے اور لوگوں کو اندر جانے سے روکتا ہے "حداد" کہلاتا ہے، عورتوں کو اپنے آپ کو زینت و آرائش سے روک رکھنے کو "احداد" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے قرآن پاک نے تمام حرام چیزوں کو "حدوداللہ" قرار دیا ہے: **تلک حدود اللّٰہ فلا تقربوھا**، (البقرہ:۱۸۷) کہ محرمات ممنوع ہیں، ایک جگہ احکامِ خداوندی کو بھی "حدوداللہ" کہا گیا: "**تلک حدود اللّٰہ فلا تعتدوھا**"، (البقرہ:۲۲۹) کیونکہ اللہ تعالیٰ کے جو بھی احکام مقررہ ہیں، ان سے تجاوز روا نہیں، اسی مناسبت سے شریعت میں مقررہ سزاؤں کو "حد" سے موسوم کیا گیا کہ یہ گناہوں سے رکاوٹ کا ذریعہ ہیں۔

حد کی تعریف

حد کی شرعی اور فقہی تعریف میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں "حد" وہ تمام مقررہ سزائیں ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر دی جاتی ہیں، کاسانیؒ کے الفاظ میں "**عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقا للّٰه تعالیٰ**" جن جرائم پر سزائیں مقرر نہیں کی گئی ہیں، بلکہ امیر و قاضی وغیرہ کی صواب دید پر رکھی گئی ہیں، وہ فقہ کی اصطلاح میں "حد" نہیں ہے "تعزیر" ہے، شریعت کی طرف سے سزا مقرر ہے، مگر اس کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے، انسان چاہے تو معاف کردے یا کسی معاوضہ پر صلح کرلے، مثلاً قصاص، یہ بھی فقہاء احناف کی توضیح کے مطابق "حد" نہیں ہے،

(۱) بدائع الصنائع :۳۴/۱　(۲) بدائع :۳۳/۱، شرح المہذب :۶۷/۲　(۳) تفصیل لفظ "حیض" میں دیکھی جائے۔
(۴) منتخبات از شرح المہذب :۲/۷۰-۶۵　(۵) حلیة العلماء :۱۹۹/۱　(۶) الإفصاح :۷۶/۱

اس طرح احناف کے یہاں حدود پانچ ہیں، حدزنا، حد سرقہ (چوری) حد قذف (بہتان)، حد شرب (انگوری شراب)، حد سکر (دوسری نشہ آور اشیاء)۔(۱)

دوسرے فقہاء کے نزدیک شریعت کی طرف سے تمام مقررہ سزائیں "حد" کہلاتی ہیں، چاہے ان کا تعلق اللہ کے حق سے ہو، یا انسان کے حق سے، اس لئے ان کے یہاں حدود آٹھ تک پہونچ جاتی ہیں، زنا، سرقہ، قذف، نشہ کے علاوہ ڈکیتی (حرابہ)، بغاوت، ارتداد، اور عمداً قتل، جس سے قصاص واجب ہوتا ہے۔(۲)

احناف کے یہاں انگوری شراب اور دوسری نشہ آور اشیاء کا حکم جداگانہ ہے، علامہ کاسائیؒ نے دوحدود، "حد شرب" اور "حد سکر" شمار کی ہیں، دوسرے فقہاء کے یہاں ہر نشہ آور شئی شراب ہے، اس لئے ان کے یہاں ایک ہی اصطلاح "حد سکر" کی ہے، جو دونوں کو جامع ہے۔(۳)

حدود کے مشترک احکام

کچھ احکام وہ ہیں جو تمام یا مختلف حدود میں مشترک ہیں، یہاں ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے جرائم کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ گواہ مرد ہو، عورتوں کی گواہی معتبر نہیں، اور گواہی اصالۃً دی جائے، بالواسطہ سنی ہوئی بات پر گواہی نہ دے، (۴) زنا، چوری اور شراب نوشی کے مقدمہ میں یہ بھی شرط ہے کہ "تقادم" نہ ہو، قذف (بہتان) میں یہ شرط نہیں، تقادم سے مراد یہ ہے کہ معاملہ پرانا اور قدیم نہ ہو گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ نے اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں کی ہے، بلکہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑا ہے، قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ماہ یا اس سے زیادہ کی مدت میں "تقادم" ہوجاتا ہے، اس طرح اگر کسی کے زنا پر ایک ماہ گذر جائے اور اس کے بعد گواہان زنا کی بابت گواہی دیں تاکہ حد جاری کی جائے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔(۵)

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں فرق

زنا، شراب نوشی، نشہ نوشی اور سرقہ کے جرائم جب عندالقضاء ثابت ہوجائیں تو پھر معافی، صلح، یا مدعی کی طرف سے مجرم کو بری کردینے کا کوئی اعتبار نہیں، بہر طور سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ یہ خالصۃً حقوق اللہ ہیں، انسان ان کو معاف کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتا، ان جرائم میں سے کسی کو ایک شخص نے بار بار کیا، پھر معاملہ قاضی کے پاس گیا تو ان پر ایک ہی "حد" جاری ہوگی، مثلاً کسی نے تین بار چوری کی تب بھی ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی جرم کا اعادہ کرتا ہے تو اب دوبارہ اس کی سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، قذف و بہتان کی سزا بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقوق اللہ میں سے ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے احکام بھی یہی ہیں، شوافع اس کو انسانی حقوق کے زمرہ میں رکھتے ہیں، اسی لئے ان کے نزدیک جس شخص پر

(۱) بدائع الصنائع: ۳۳/۷ (۲) الفقه الإسلامي وأدلته: ۱۲/۶ (۳) بدائع: ۳۶/۷

(۴) حنفیہ کے ہاں حرابہ اور بغاوت اپنی تفصیلات اور کیفیات کے مطابق کبھی حد سرقہ، کبھی تعزیر اور کبھی قصاص کے تحت آجاتی ہیں، مرتد کی سزا قتل کو "تعزیر" کے زمرہ میں رکھا گیا ہے، اور "قصاص" ایک مستقل قانون ہے۔ (۵) بدائع الصنائع: ۴۷/۷

تہمت لگائی ہے، اگر اس نے قاضی کے ہاں مرافعہ سے پہلے معاف کردیا تھا، یا تہمت لگانے والے کے خلاف کچھ معاوضہ لے کر اپنے دعوی سے دست بردار ہوجائے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا، نیز اگر ایک ہی شخص متعدد افراد پر زنا کی تہمت لگائے تو ہر ایک کی علاحدہ حد جاری ہوگی۔(۱)

پھر حدود میں ''حقوق اللہ'' اور ''حقوق الناس'' کا معیار یہ ہے کہ وہ تمام جرائم جن کا فساد عام لوگوں کو متاثر کرتا ہو اور جن کی سزاؤں کا نفع عام لوگوں کو پہونچتا ہو وہ حقوق اللہ ہیں، بندوں کو اختیار نہیں کہ ان کو معاف کریں۔(۲)

حدود میں تداخل

''حدود'' میں ایک اہم مسئلہ مختلف نوعیت کے جرائم کی حدود میں ''تداخل'' کا ہے، یعنی اگر ایک شخص دو ایسے جرائم کا مرتکب ہوا، جن کی سزائیں جداگانہ ہیں، تو کیا ہر ایک کی الگ الگ سزا دی جائے گی، یا ایک کی سزا پر اکتفا کیا جائے گا؟ اس کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ تمام جرائم حقوق اللہ سے متعلق ہوں، یا سب کا تعلق حقوق الناس سے ہو، یا بعض کا حقوق اللہ اور بعض کا حقوق الناس سے۔ — پھر حقوق اللہ سے متعلق ایک سے زیادہ جرائم کے اجتماع کی بھی دو شکل ہو سکتی ہے، یا تو ان میں کوئی سزا موت کے درجہ کی ہو، مثلاً ایک شخص چوری بھی کرے، شراب بھی پئے اور شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا بھی کرے، کہ تینوں حقوق اللہ پر دست درازی ہے، اور تیسرا جرم ایسا ہے کہ اس کی سزا رجم (سنگساری) کے ذریعہ موت ہے، شوافع کے یہاں ایسی صورت میں تینوں سزاؤں کا نفاذ ہوگا، کوڑے بھی لگائے جائیں گے، ہاتھ بھی کاٹے جائیں گے اور رجم بھی کیا جائے گا، جب کہ احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر صرف سزائے موت کا نفاذ ہوگا، دوسری سزائیں جاری نہ ہوں گی۔

اور اگر ان میں کوئی بھی جرم مستوجب موت نہ ہو مثلاً چوری کی، شراب پی اور غیر شادی شدہ شخص تھا، زنا بھی کیا، تو بالاتفاق تینوں سزائیں جاری کی جائیں گی، شوافع اور حنابلہ کے یہاں پہلے ہلکی، پھر سخت کی ترتیب سے سزاؤں کا نفاذ ہوگا اور مالکیہ کے یہاں اس کے برعکس، احناف کے یہاں کوئی ترتیب مقرر نہیں، قاضی کی صواب دید پر ہے، البتہ ایک سزا کے اجراء کے بعد دوسری سزا اسی وقت جاری کی جائے گی، جب وہ پہلی سے صحت یاب ہو چکا ہو۔

وہ جرائم جو خالص حقوق الناس سے متعلق ہیں ایک تو قصاص ہے، دوسرے احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک قذف ہے، اگر کوئی شخص قذف کا بھی مجرم ہو اور قتل کا بھی، تو احناف کے نزدیک صرف از راہِ قصاص قتل کیا جائے گا، حدقذف اس پر جاری نہ ہوگی، کیونکہ عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جب دو ایسی سزائیں جمع ہوجائیں جن میں ایک قتل ہے تو یہ قتل ہی کافی ہوجائے گا، ''**إذا اجتمع حدان : احدهما القتل احاط القتل بذالك**''، جب کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک دونوں سزائیں جاری کی جائیں گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں طرح (حقوق اللہ، حقوق الناس) کے جرائم کا ایک شخص مرتکب ہو تو :

(۱) بدائع الصنائع : ۴۷/۷

(۲) حوالۂ سابق

(الف) اگر اس میں کوئی جرم مستوجب قتل نہ ہو تو اتفاق ہے کہ تمام سزائیں نافذ کی جائیں گی، ہاں مالکیہ کے یہاں اگر قذف اور شرب خمر دونوں کی حد کا مستحق ہو تو ایک ہی سزا جاری ہوگی۔

(ب) ان میں کوئی جرم ایسا بھی ہو جو شرعاً مستوجب قتل ہو، ایسی صورت میں حقوق الناس سے متعلق سزائیں "قتل" کے ساتھ نافذ نہ ہوں گی۔

(ج) ایک ہی سزا حق اللہ اور حق الناس دونوں کی بنا پر عائد ہوتی ہے۔ مثلاً ازراہ قصاص قتل کیا جانا ہو اور زنا کی وجہ سے رجم کا مستحق ہو۔ اس صورت میں حق الناس مقدم ہوگا اور بطور قصاص قتل کیا جائے گا۔ (۱)

مجرم کی توبہ؟

مجرم اگر جرم سے تائب ہو جائے تو اس کا فائدہ اس کو صرف آخرت میں حاصل ہوگا یا دنیا میں بھی اس کی سزا معاف ہو جائے گی؟ اس میں تفصیل ہے، اس بات پر اتفاق ہے کہ راہزن اگر اس سے پہلے کہ اس پر قابو پالیا جائے، تائب ہو جائے اور ہتھیار ڈال دے تو راہزن کی سزا اس پر جاری نہ ہوگی، اس میں بھی اختلاف نہیں کہ کسی پر تہمت لگانے کے بعد تائب ہو گیا تو حد قذف معاف نہ ہوں گی کہ یہ بندہ کا حق ہے، البتہ احناف اور اکثر فقہاء کے نزدیک زنا، چوری اور شراب نوشی کی سزائیں بھی توبہ کی وجہ سے معاف نہ ہونگی، معاملہ عدالت میں پہونچا ہو، یا ابھی نہ پہونچا ہو، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے حد معاف نہیں فرمائی، امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق ان جرائم کی سزا توبہ کی وجہ سے معاف ہو جائے گی۔ (۲)

حدود کون نافذ کرے؟

حدود قائم کئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ خود امیر حدود کو نافذ کرائے، یا وہ شخص جس کو امیر نے سزاؤں کے اجراء کے لئے نائب بنایا ہو۔ **للإمام أن يستخلف على إقامة الحدود.** (۳)

مسجد کی تعظیم اور مسجد کو آلودگی سے بچانے کی غرض سے آپ ﷺ نے مسجد میں حد قائم کرنے سے منع فرمایا، حد کے ایک مقدمہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کا حکم فرمایا ہے، البتہ لوگوں کے درمیان علی الاعلان سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، (۴) قرآن مجید نے زانی مرد و زن کے بارے میں فرمایا: **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين .** (النور : ۲)

محدود کا حکم

جس شخص پر حد جاری کی گئی ہو (محدود)، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوڑوں کی سزا پائی ہو تو تمام احکام میں اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو دوسروں کا ہے، اور اگر سنگسار (رجم) کیا گیا ہو تو اس کی لاش اس کے اولیاء کے حوالے کر دی جائے، تاکہ عام مُردوں کی طرح اسے بھی غسل دیا جائے، کفن پہنایا جائے، نماز پڑھی جائے اور تدفین عمل میں آئے ـــــ ہاں اگر کسی نے

(۱) ملخصاً: الفقه الإسلامي وأدلته: ۶/۷۰-۱۶۸، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۷/۶۳-۶۲

(۲) الفقه الإسلامي وأدلته: ۶/۷۱-۱۷۰ (۳) بدائع الصنائع: ۷/۵۸، یہ بھی ضروری ہے کہ جرم دارالاسلام میں کیا گیا ہو، چنانچہ اگر دارالحرب میں زنا کیا اور دارالاسلام میں آگیا تو سزا نافذ نہ ہوگی: ۳۴ (۴) بدائع الصنائع: ۷/۶۰

تہمت لگانے کی سزا پائی ہو (محدود فی القذف) تو اس کا ایک خصوصی حکم احناف کے ہاں یہ ہے کہ اب کبھی بھی اس کی گواہی قبول نہ کی جا سکے گی، گو وہ توبہ کر لے، امام شافعیؒ کے نزدیک توبہ کے بعد گواہی قبول کی جا سکے گی۔ (۱)

کیا حدود کفارہ ہیں؟

مجرم پر حدود شرعیہ کا نفاذ کیا اس کے گناہ کے لئے کفارہ بن جائے گا اور آخرت میں عذاب خداوندی سے وہ محفوظ رہے گا؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ کا خیال تھا کہ حدود محض عبرت خیزی کے لئے ہیں، گناہوں کے لئے کفارہ نہیں ہیں، کیونکہ حضرت ابوہریرہ ؓ کی ایک روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ حدود کفارہ ہیں یا نہیں؟ اکثر اہل علم کے نزدیک حدود کفارہ ہیں، حضرت عبادہ بن صامت ؓ کی صاف وصریح روایت ہے کہ جس نے کسی قابل حد جرم کا ارتکاب کیا اور اس کی سزا پائی، وہ اس کے لئے کفارہ ہیں۔ **من أصاب من ذالک شیئاً فعوقب علیه فهو کفارة له.** (۲)

علامہ کشمیریؒ کی تحقیق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بھی ایک حد تک حدود کے کفارہ ہونے کے قائل ہیں، زیادہ صحیح رائے یہی معلوم ہوتی ہے، ایک روایت میں لاعلمی کا اظہار ہے، دوسری روایت میں یقین کے ساتھ کفارہ ہونے کا ذکر ہے، تو ضرور ہے کہ پہلے آپ کو علم نہ رہا ہوگا، بعد کو بذریعۂ وحی اطلاع کی گئی ہوگی، اس لئے یہ دوسری روایت بعد کی روایت کے لئے ناسخ ہوگی۔

(تفصیل کے لئے ابن حزمؒ کی "المحلی" جلد گیارہ صفحہ:۱۲۴ اور ۱۲۶ دیکھی جا سکتی ہے، ابن حزمؒ کے نزدیک محاربین اور باغی کے لئے حد کفارہ نہیں ہے، دوسرے مجرموں کے لئے ہے، نیز اس کتاب میں دیکھئے: کفارہ)۔

حدود میں شریعت کی ایک خاص رعایت

حدود کے مقدمات کے سلسلہ میں پیغمبر اسلام ﷺ نے ایک اصولی ہدایت یہ دی ہے کہ جس قدر ممکن ہو حدود سے بچا جائے اور مجرم کے لئے معاف کرنے میں غلطی کر جانا، اس سے بہتر ہے کہ کسی بے قصور کو سزا دینے میں غلطی کر جائے، (۳) اس اصول پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور اسی لئے فقہاء نے یہ اصل قائم کی کہ شبہات کی وجہ سے حدود معاف ہو جائیں گی، **الحدود تدرء بالشبهات.** (۴)

زنا کے باب میں خاص طور پر فقہاء نے اس اصول سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے، "شبہہ" کی مختلف قسمیں ہیں اور ان کے معتبر اور نامعتبر ہونے پر گفتگو کی ہے جس کا ذکر خود زنا کے تحت ہوگا، اوپر گذر چکا ہے کہ حدود کے مقدمات میں عورتوں کی شہادت اور بالواسطہ شہادت معتبر نہیں ہے، تقادم کی وجہ سے حدود کا مقدمہ قاضی کے یہاں قابل قبول باقی نہیں رہتا، فقہاء یہ بھی لکھتے ہیں کہ حدود کے باب میں اگر مجرم بحالت نشہ کسی جرم کا اقرار کر لے تو قابل اعتبار نہیں اور اس طرح کے دوسرے احتیاطی احکام اسی اصل پر مبنی ہیں۔ (۵)

---

(۱) بدائع الصنائع: ۶۳/۷ (۲) ترمذی: ۱-۲۶۶ (۳) ترمذی: ۲۶۳/۱، باب ماجاء فی الحدود

(۴) الأشباه والنظائر لابن نجیم: القاعدة السادسة: ۱۲۷ (۵) الأشباه والنظائر لابن نجیمؒ، القاعدة السادسة: ۱۲۷

حدود، قصاص اور تعزیرات :

اسلام کا قانون جرم وسزا بنیادی طور پر تین ابواب میں منقسم ہے، حدود ،تعزیرات اور قصاص ،تعزیرات سے مراد وہ سزائیں ہیں، جو شریعت میں متعین نہیں ہیں ،قاضی حالات کو دیکھ کر اور اپنی صواب دید سے ان کی تعیین کرتا ہے ،تعزیری مقدمات میں ایسی شہادتیں کافی ہیں جو مالی معاملات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں ،تعزیر محض شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ،لیکن قانون قصاص ''حدود'' سے قریب ہے، کیونکہ یہاں بھی جرم کی سزا اسی طرح شارع کی طرف سے متعین ہے، جیسا کہ ''حدود'' میں ،اسی لئے فقہاء نے حدود اور ''قصاص'' کے احکام میں وجوہِ فرق پر روشنی ڈالنے کی خاص ضرورت محسوس کی ہے، ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ سات مسائل ہیں جن میں ان دونوں کے احکام میں فرق ہے :

۱ - قاضی اپنے ذاتی علم کی اساس پر حدود کا فیصلہ نہیں کرسکتا، ''قصاص'' کا فیصلہ کرسکتا ہے۔

۲ - حدود کے مقدمات میں اصل مدعی کی موت واقع ہوجائے تو اس کے ورثہ مقدمہ کے فریق نہیں بن سکتے ،قصاص کے مقدمات میں ورثہ کو فریق مقدمہ کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے۔

۳ - حدود کے مقدمات میں مدعی یا قاضی معاف نہیں کرسکتا چاہے کسی پر تہمت ہی کا مقدمہ کیوں نہ ہو۔ قصاص کے مقدمہ میں فریق مقدمہ مجرم کو معاف کرسکتا ہے۔

۴ - ''تقادم'' (جس کی تشریح اوپر آچکی ہے) قتل کے مقدمہ کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن سوائے حد قذف کے اور حدود کے لئے مانع ہے۔

۵ - گونگا آدمی اشارہ کے ذریعہ یا تحریری طور پر قصاص کا مدعی ہے، تو دعوی قبول کیا جاسکتا ہے، حدود میں ضروری ہے کہ دعویٰ صریح ہو اور کلام کے ذریعہ ہو۔

۶ - حدود میں سفارش روا نہیں، قصاص میں جائز ہے۔

۷ - قصاص کے مقدمہ میں مقتول کے ورثہ کی طرف سے دعویٰ ضروری ہے ،حدود میں سوائے ''حد قذف'' کے دعویٰ ضروری نہیں۔ (۱)

(مختلف جرائم'' زنا اور زنا سے قریب تر جرائم، چوری (سرقہ) ،راہ زنی (قطع طریق) ، شراب نوشی (خمر) ،تہمت اندازی (قذف) ،ارتداد، بغاوت اور قصاص کے احکام'' خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں۔ ان کے علاوہ تعزیر، تقادم، شبہہ کے الفاظ کے مطالعہ سے بھی اسلام کے قانون حدود کو سمجھنے میں سہولت ہوگی ،اس لئے یہاں اسی اجمالی نوٹ پر اکتفا کیا جاتا ہے)۔

قانون حدود کے فوائد:

افسوس کہ مغربی دنیا جس کو اسلام کے حسن میں بھی قبح اور خوبی میں بھی خامی نظر آتی ہے ، اور علاوہ دوسری باتوں کے اسلام کی روحانی ،معنوی اور قانونی برتری ان کی چشم دل کے لئے خار صلیب بنی ہوئی ہے، کو اسلام کے قانون حدود میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی ،ان کو ان سزاؤں سے وحشت کی بو آتی ہے اور

(۱) الأشباه والنظائر : ۱۲۹/۳

یہ بات ان کو حد درجہ مضطرب کئے ہوئے ہے کہ ان سخت سزاؤں کی وجہ سے جو اسلام نے مقرر کی ہیں، انسانی خون ارزاں ہو جائے گا اور ایک ایسا سماج وجود میں آئے گا جس میں بڑی تعداد میں لوگوں کے ہاتھ کٹے ہوں گے، اور ان کی پشت کوڑوں سے داغ دار ہوگی، ہر چند کہ یہ موضوع ایک مستقل تحریر کا متقاضی ہے، اور یہاں اس کا موقع نہیں، مگر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ چند سطریں اس بارے میں بھی قارئین کی نذر کی جائیں :

۱ - یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ جرائم کا باب اس درجہ وسیع ہے کہ نام بہ نام ان کا احاطہ ممکن نہیں، مگر اسلام نے ان تمام جرائم میں صرف چند ہی کی سزائیں مقرر کی ہیں، باقی کو وقت اور حالات اور خود قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے، یہ وہ جرائم ہیں جو سماج کو اجتماعی نقصان پہونچاتے ہیں اور جن کی وجہ سے سماج کی جان و مال یا عزت و آبرو خطرہ میں رہتی ہے اور ظاہر ہے فرد کے مقابلے سماج کا اجتماعی وجود زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

۲- شریعت نے ان سخت سزاؤں کے نفاذ کا حکم اس ماحول میں نہیں دیا ہے، جس قسم کے ماحول میں ہمارے مغربی دوست اپنی زندگی گذارتے ہیں، بلکہ ''دارالاسلام'' کی شرط رکھی ہے، جہاں مکمل اسلامی نظام قائم ہو، جہاں عورتیں پردہ کی پابند ہوں، جہاں فحاشی کے اڈے نہ ہوں، جہاں ہیجان انگیز فلمیں نہ دیکھائی جاسکتی ہوں، جہاں شراب اور نشہ آور اشیاء کی خرید و فروخت پر قدغن ہو، غرض جو ظاہری اسباب و محرکات انسان کو جرم پر اکساتے ہیں وہ موجود نہ ہوں۔

۳ - ان سزاؤں کے ثبوت کے لئے کڑی شرطیں رکھی گئی ہیں اور قانون شہادت کو حد درجہ محتاط بنایا گیا ہے، بعض جرائم تو ایسے ہیں کہ اگر مجرم کو اقرار نہ ہو تو شہادت کے ذریعہ ان کو ثابت کرنا حد درجہ مشکل ہے۔

۴ - ان مقدمات میں شبہ کا فائدہ ''مجرم'' کو دیا جاتا ہے اور ''شبہہ'' کے دائرہ کو بہ نسبت اور معاملات کے کافی وسیع رکھا گیا ہے، تاکہ اگر مجرم سے یہ فعل ''مجرمانہ ذہنیت'' کے بغیر کسی اور طور پر صادر ہوا ہو تو اسے بچایا جاسکے۔

۵- شریعت میں سزاؤں کا ایک اہم مقصد عبرت خیزی ہے، یہ مقصد ایسی شدید سزاؤں ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جن کے پیش آنے کے نام ہی سے مجرم کا کلیجہ دہلتا ہو، تاکہ جرم میں اضافہ کے رجحان پر قابو پایا جاسکے، یہ عام طور پر اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب کہ سزائیں جسمانی ہوں، محض مالی تاوان یا قید کی سزا جرائم کے سد باب میں بہت کم مفید ہوتی ہے، بلکہ اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ ''قید'' کی سزا جرم کے رجحان کو بڑھاتی اور جرائم میں مجرم کے لئے مددگار ہوتی ہے، اس سلسلے میں مصر میں ۶۰ھ میں ہونے والے چوری کے واقعات کا ایک سرسری جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

> ''مصر میں اس سال ۷۱۹ کیس ایسے ہیں جہاں مجرم کی گرفتاری چوری عمل میں آنے کے بعد ہوئی، ان میں ۲۵ کیس ایسے تھے جن پر پہلی بار مجرم کو یہ سزا مل رہی تھی، ۶۸ کیس ایسے ہیں، جن میں اس سے پہلے ایک بار سزا مل چکی تھی، ۱۹ کیس ایسے ہیں جن میں مجرم تین بار یا اس سے زیادہ پہلے ہی سزا پا چکا تھا، ۲۵۶۴ کیس ایسے ہیں جن میں چوری کرتے ہوئے مجرم کو پکڑ لیا گیا، ان میں ۱۲

ایسے تھے جن کو اس سے پہلے کوئی سزا نہ ملی تھی، ۱۴۵ ایک دفعہ کے سزا یافتہ، ۶۵ دو دفعہ کے سزا یافتہ اور ۱۴۷ تین دفعہ یا اس سے زیادہ کے سزا یافتہ ہیں''۔

ان اعداد و شمار سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ مجرمین نے جیل میں جتنی سزا پائی ہے اسی تناسب سے اس کے جرم میں اضافہ ہوتا گیا، کیونکہ مختلف قسم کے جرائم پیشہ افراد کے ایک جگہ اجتماع کی وجہ سے ان کی مجرمانہ ذہنیت اور عمل کی مزید تربیت ہو جاتی ہے۔

۶ - یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اسلام کی مقررہ سزائیں جرائم کے سد باب میں اس درجہ مفید ہیں کہ کوئی دوسرا قانون ان کی ہمسری نہیں کر سکتا، مثلاً سعودی عرب میں ۷۴ء تک چوری کے صرف ۱۱۲ ایسے واقعات ہوئے جن میں چور کے ہاتھ کاٹے گئے، لیبیا میں شرعی قوانین کے نفاذ کے بعد تین سال میں صرف تین آدمیوں کے ہاتھ کاٹے جانے کی نوبت آئی، جب کہ پڑوسی مملکت مصر میں صرف ۶۵ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۱۴۷۶۶ واقعات چوری کے ہوئے، جس میں ۲۳ ہزار سے زیادہ چوری صرف لوگوں کے محفوظ مکانات سے کی گئیں، (بین الحدود والجرائم) گذشتہ سالوں میں جب پاکستان میں حدود شرعیہ کا نفاذ ہوا تو چند ہی دنوں میں چوری کا اوسط سو سے گھٹ کر ''سات'' ہو گیا۔

اب انسان کے لئے دونوں راہیں کھلی ہیں، یا تو وہ اپنے سماج کو ایسا مہذب اور شائستہ بنائے جو اسلام کا مقصود ہے، جہاں ایک عورت مع اپنی دولت و ثروت کے صنعاء یمن سے شام تک کا سفر کرے، نہ کوئی نگاہ اس کے مال کی طرف اٹھے اور نہ کوئی ہاتھ اس کی عزت و ناموس کی طرف بڑھے، یا وہ اس مغربی تمدن کا انتخاب کرے جہاں انسانی جان و مال سے زیادہ کوئی اور چیز ارزاں نہ ہو اور جہاں انسانی عصمت و عفت بر سر بازار مکان کے ٹوٹے ہوئے دروازوں کی طرح نیلام ہوتی ہو۔ پہلے قسم کے تمدن کے لئے مجرم کے ساتھ سخت گیری اسی قدر ضروری ہے جتنی کہ دوسری قسم کے حیاباختہ سماج کے لئے مجرمین کے ساتھ لطف و مہربانی۔

حدیث

حدیث قرآن مجید کے بعد دوسری اہم اساس و بنیاد اور اسلامی فکر و قانون کا منبع و سرچشمہ ہے، مذاہب عالم میں اسلام کو جو جامعیت، وسعت، ہمہ گیری اور انسانی مسائل کے احاطہ کی صلاحیت اور زندگی کے ہر گوشہ کے لئے رہنمائی و رہبری کی قدرت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی کے لئے قانونی لچک حاصل ہے، وہ دراصل حدیث ہی کے اس گرانقدر اور عظیم ذخیرہ کی بدولت ہے، دنیا میں جتنی مذہبی کتابیں ہیں ان میں کوئی نہیں، جو اپنے ماننے والوں کی من چاہی تحریفوں اور تبدیلیوں کا نشانہ نہ بنی ہوں، ان میں لفظی تحریفیں بھی کی گئیں ہیں کہ عبارتیں بدل ڈالی گئیں، اور معنوی تحریفیں بھی کی گئیں، کہ ان کے الفاظ کو وہ غلط معنیٰ پہنائے گئے جو مذہب کے اصل پیشوا کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھے، لیکن یہ علم حدیث ہی کی برکت ہے کہ اس نے قرآن کو دل چاہی معنیٰ آفرینی اور خود ساختہ تاویلوں کا شکار ہونے سے بچایا۔

حدیث ہی کے ذریعہ ہمیں ان احکام کی روح اور ان کی مجسم تصویر اور عملی شکل معلوم ہوتی ہے، جن کی قرآن مجید ہدایت دیتا ہے، قرآن نماز میں خشوع کی ترغیب دیتا ہے، (المومنون: ۲) لیکن

خشوع کیا ہے اور کس کیفیت کا نام ہے؟ یہ ہمیں حدیث میں ملتا ہے، جب ہم دیکھتے ہیں کہ نماز کی حالت میں حضور اکرم ﷺ کی انابت الی اللہ، خشیت اور سوز و گداز کا کیا حال ہوتا تھا، کس طرح آپ کی ڈاڑھیاں آنسوؤں سے تر ہو جاتی تھیں، کس طرح درد و سوز سے پُر اور عجز و ناچاری سے بھرپور دعائیہ کلمات آپ ﷺ کی زبان مبارک پر جاری ہو جاتے تھے، قرآن پاک ہمیں تعلیم دیتا ہے کہ مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں، (حجرات: ۱۰) لیکن اس کا حقیقی مفہوم اس وقت تک سمجھا نہیں جا سکتا جب تک حدیث میں مہاجرین و انصار کی باہمی بھائی چارگی، برادرانہ روابط، ایثار و مروت اور جذبۂ اعانت ملاحظہ نہ کر لیا جائے، قرآن جہاد فی سبیل اللہ اور دنیا کو آخرت کے بدلے فروخت کر دینے کی تلقین کرتا ہے، مگر دین کے تحفظ و اشاعت کی خاطر جذبۂ سرفروشی، حرارتِ جہاد، آخرت کی قیمت پر دنیا سے بے نیازی و استغناء، اپنے مقصد کی لگن اور دردمندی کی مجسم تصویر جب تک حدیث و مغازی کے اوراق پر ثبت نہ دیکھ لی جائے، اس وقت تک یہ ہدایات محض خشک قانونی دفعات نظر آتی ہیں، اسی لئے امام اوزاعیؒ نے بہت صحیح کہا ہے کہ سنت کو جتنی ضرورت کتاب اللہ کی ہے، کتاب اللہ کو اس سے زیادہ سنت کی ضرورت ہے: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب.

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

"آپ ﷺ کے اقوال و افعال اور کسی عمل پر خاموشی ہمارے لئے نشانِ راہ ہے، جن کی روشنی میں ہم خدا کی خوشنودی حاصل کرنا چاہیں تو منزل تک پہونچنے میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا، اس راہ کے راہی کے لئے راہِ راست سے بھٹک جانے کا کوئی اندیشہ نہیں، جس نے آپ ﷺ کی حدیث پر عمل کیا اس نے راہ پالی، اور جس نے منہ پھیرا وہ یقیناً گمراہ ہے، اس پر عمل کرنے میں بڑی بھلائی ہے، اور اس پر عمل نہ کرنا سخت نقصان کا باعث ہے۔"(۱)

حدیث کی حجیت

پس اسلامی قانون کے بنیادی سرچشمے دو ہیں: ایک "الکتاب" اور دوسرے "السنۃ" "الکتاب" سے مراد خدا کی وہ الہامی کتاب ہے، جو محمد بن عبداللہ ﷺ پر آج سے پندرہ سو سال پہلے نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص قدرت سے اس کی ایسی حفاظت کی کہ آج تک وہ حرف بہ حرف محفوظ ہے اور اس میں ایک شوشہ کی بھی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اور "السنۃ" مہبط وحی حضرت محمد ﷺ کے زبانی ارشادات، اعمال، اور آپ ﷺ کے سامنے ہونے والی وہ باتیں ہیں جن پر آپ ﷺ نے خاموشی اختیار فرمائی۔

پہلا ماخذ اپنی عظمت اور استناد میں بڑھ کر ہے، یعنی اس کے بول بھی خداوندی ہیں اور وہ اس قدر محفوظ ہے کہ اس کے حق ہونے میں ادنیٰ درجہ کا شک و شبہ نہیں ہے، اسی لئے اس کا انکار کفر ہے، اور دوسرا ماخذ اپنی وسعت و جامعیت اور شرح و وضاحت کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے، یعنی ان سے جس قدر احکام اور زندگی کے ہر شعبہ کے لئے ہدایات ملتی ہیں اور واضح صورت میں ملتی ہیں، وہ خود قرآن مجید سے نہیں ملتیں، امام اوزاعیؒ کے مذکورہ قول کا یہی منشاء ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ میں دین و شریعت کے خلاف خود

(۱) حجة الله البالغة ۱/ ۱۲۷

دین کے پیرہن میں جو فتنے اٹھے ہیں، انہوں نے کتاب اللہ کو اپنے لئے ڈھال بنایا ہے اور سنت سے انکار کرکے ہر قسم کی بددینی کے لئے دین میں جگہ پیدا کی ہے، اسلام میں غالباً اس قسم کی نامسعود کوششیں حکومت وقت کے سایہ میں ''اعتزال'' کی صورت میں ہوئی، اس فرقہ نے اپنے افکار کی اساس کتاب اللہ پر رکھی، اور حدیث کے غالب ترین حصہ ''خبر واحد'' کا انکار کردیا، جیساکہ لوگوں نے نقل کیا ہے، لیکن ماضی قریب میں معتزلی علماء کی جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی کہ وہ مطلقاً خبر واحد کے منکر تھے، البتہ غالباً خوارج اس کے منکر تھے، حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جب ''خارجیت'' کے فتنہ نے زور پکڑا تو ان کا استدلال قرآن ہی سے ہوتا تھا، وہ کہا کرتے تھے، إن الحکم إلا لله، (الانعام) فیصلہ کرنا صرف اللہ کا حق ہے، اس لئے حضرت علیؓ اور معاویہؓ دونوں نے مصالحت کے لئے ''تحکیم'' کو گوارا کرکے ایسی حرکت کی ہے جو کتاب اللہ کے حکم کے مغائر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے خوارج سے مناظرہ کرنا چاہا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ''سنت'' سے دلائل قائم کرنا! ابن عباسؓ نے کہا، مجھے تو قرآن سے زیادہ مناسبت ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا لیکن قرآن میں مختلف معانی کی گنجائش نکل سکتی ہے، تم بھی کہتے رہوگے اور وہ بھی کہتے رہیں گے، فیصلہ کچھ نہ ہو سکے گا، اس لئے حدیث سے استدلال کرو، وہ اس سے بچ کر نہ جا سکیں گے، حضرت ابن عباسؓ نے اسی حکمت عملی سے کام لیا، یہاں تک کہ خوارج لاجواب ہوگئے۔

ہمارے زمانہ میں بھی جس ''جاہلیت جدیدہ'' نے پورے عالم کو گھیرے میں لے رکھا ہے اور اسلام ہی کے نام پر اسلام کی تراش وخراش میں مصروف ہے، اس کی بنیادی حکمت عملی یہی ہے کہ پہلے تنہا قرآن کو دین کی اساس قرار دو اور سنت سے انکار کر جاؤ، پھر احکام دین کی جس طرح چاہو تاویل کرو، اور جن جن باتوں کو تمہاری خواہش اور ہوس کا عفریت ہضم نہ کر سکے، اسے دین کی فہرست ہی سے نکال باہر کردو، اس طرح تم مغربی اسلام، جمہوری اسلام، اشترا کی اسلام اور جس جس انداز کے اسلام ترکیب دینا چاہو گے، ترکیب دے سکو گے۔

دراصل اس قسم کی تحریکیں اور کوششیں حدیث کے حق ہونے کو ثابت کرتی ہیں اور یہ احادیث میں وارد ہونے والی پیشینگوئیوں کی تکمیل ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا:

> خبردار! عنقریب ایسا وقت آرہا ہے کہ ایک شخص کو میری حدیث پہونچے گی اور وہ اپنی کرسی پر بیٹھا ہوا کہے گا، ہمارے اور تمہارے درمیان صرف اللہ کی کتاب ہے، لہٰذا ہم اس میں جن چیزوں کو حلال پائیں گے ان کو حلال قرار دیں گے اور جن کو حرام پائیں گے ان کو حرام سمجھیں گے ـــــ حالانکہ جن چیزوں کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام کیا ہے ان کو اللہ نے بھی حرام کیا ہے، آگاہ ہو جاؤ! کہ تمہارے لئے گھریلو گدھا اور کچلیوں سے شکار کرنے والا کوئی درندہ حلال نہیں ہے۔(۱)

حدیث کی حیثیت معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے

(۱) أبو داؤد ، باب لزوم السنة

اس پر غور کرنا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ کا منصب کیا تھا ؟ کیا آپ ﷺ کی ذمہ داری فقط اس قدر تھی کہ اللہ کی کتاب اس کے بندوں تک پہونچادیں اور بس؟ یا اس کے علاوہ کچھ اور بھی تھی؟ قرآن نے اس سلسلہ میں متعدد جگہ بہت واضح لفظوں میں روشنی ڈالی ہے، وہ کہتا ہے :

لقد من الله على المومنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم اٰياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة . (آل عمران: ۱۶۴)

حقیقت میں اللہ نے بڑا احسان مسلمانوں پر کیا جب کہ انہی میں سے ایک پیغمبر ان میں بھیجا ، جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک وصاف کرتا ہے اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی چار ذمہ داریاں ہیں: اوّل تلاوتِ آیات، دوسرے تزکیۂ نفس، یعنی احکامِ الٰہی کا انسانوں پر نفاذ اور اس کے مطابق افراد کی تربیت۔ تیسرے کتاب اللہ کی تعلیم، چوتھے ''حکمت'' کی تعلیم —— اگر پیغمبر ﷺ کی ذمہ داری فقط ایک ڈاکیہ کی طرح پیغام رساں کی ہوتی تو ''تلاوت آیات'' پر اکتفاء کرلیا جاتا اور اگر صرف احکام قرآنی کو لوگوں پر نافذ کرنا اور اس کے مطابق ان کی تربیت پیغمبر ﷺ کا منصب ہوتا تو تلاوت اور تزکیہ اس کے اظہار کے لئے کافی تھا۔ ''کتاب'' اور ''حکمت'' کی تعلیم وہی ''کچھ'' اور ہے جو پیغمبر ﷺ کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔

تعلیم کتاب

''تعلیم کتاب'' ظاہر ہے کہ کتاب کی تلاوت اور اس کے الفاظ کا محض نقل کردینا نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ پیغمبر ﷺ کی طرف سے اس کی مزید تشریح ہوگی ، اسی کو قرآن پاک نے دوسری جگہ ان لفظوں میں ذکر کیا ہے :

وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس مانزّل إليهم .

اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے کہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں، جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے۔ (النحل: ۱۴۴)

اور سورہ قیامۃ میں تو اس کو بے غبار لفظوں میں واضح کردیا گیا ہے :

إذا قرأنه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه .

(القیامۃ: ۱۸)

تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہوجایا کیجئے، پھر اس کا بیان کرادینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ حامل قرآن کی زبان سے جو شرح اور وضاحت منقول ہے وہ حدیث ہی ہے، اس لئے خود قرآن مجید کا حدیث کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ قرآن کی بہت سی آیات ہیں، جن کے سمجھنے میں خود صحابۂ کرام ﷺ کو دقت پیش آئی اور رسول اللہ ﷺ سے رجوع کرنا پڑا۔

۱ - کبھی اس لئے کہ قرآن نے استعارہ اور تشبیہ کی زبان اختیار کی اور صحابہ ﷺ اس کو سمجھنے سے قاصر رہے، جیسے رات سے صبح کے ممتاز ہونے اور وقت سے روزے کے آغاز کے اظہار کے لئے ارشاد ہوا :

وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود من الفجر . (البقرہ: ۱۸۷)

کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے

نمایاں ہوجائے۔

اس آیات کو بعض صحابہ ؓ نے اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کیا اور تکیہ کے نیچے دو سفید وسیاہ دھاگے رکھ لیا، یا انگوٹھے میں باندھ لیا، اور اس وقت تک کھانے پینے کا سلسلہ جاری رکھا، جب تک کہ روشنی اس قدر واضح نہ ہوگئی کہ سیاہ سفید دھاگے دیکھنے میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئے ــــ حضور اکرم ﷺ کو اطلاع ہوئی تو وضاحت فرمائی کہ یہ ایک استعارہ ہے، مراد یہ ہے کہ جب تک صبح رات سے پوری طرح ممتاز نہ ہوجائے کھا پی سکتے ہیں۔ (۱)

الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم اولئک لھم الأمن وھم مھتدون۔ (الأنعام: ۸۲)

جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو شرک سے مخلوط نہیں کیا، ایسوں ہی کے لئے تو امن ہے اور وہی ہدایت یاب ہیں۔

یہاں قرآن نے "ظلم" کا لفظ استعمال کیا ہے، ظلم اپنے مفہوم اور مصداق کے لحاظ سے بڑی وسعت رکھتا ہے، ہر بات کو جو بے محل اور بے جا ہو ظلم کہا جائے گا (**وضع الشیئ فی غیر محلہ**) اس لحاظ سے گناہ کے قبیل کی چیزیں تو الگ رہیں، لغزشیں اور ذلتیں بھی ظلم کی فہرست میں داخل ہوجائیں گی۔ حضرات صحابہ کرام ؓ نے جب دیکھا کہ امن وسلامتی اور ہدایت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ایمان پر "ظلم" کا ادنیٰ سا غبار نہ آیا ہو تو گھبرا اٹھے اور عرض کیا کہ اس طرح تو ہم میں سے کسی کی بھی سلامتی مشکل ہے، حضور اکرم ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ یہاں ظلم کا سب سے سنگین پہلو، یعنی شرک مراد ہے۔ (۲)

۲ - کبھی اس لئے کہ قرآن کا کوئی حکم اپنے پیچھے ایک خاص تاریخی پس منظر رکھتا ہے، جب تک وہ پہلو سامنے نہ آئے اس آیت کا سمجھنا ممکن نہیں ہے، مثلاً:

وعلی الثلاثۃ الذین خلّفوا۔ (التوبہ: ۱۱۸)

اور ان تینوں پر بھی (توجہ فرمائی) جن کا معاملہ ملتوی چھوڑ دیا گیا۔

اب یہ تین افراد کون تھے؟ ان سے کیا غلطی سرزد ہوئی؟ کس بات سے پیچھے رہ گئے؟ اور اللہ نے ان پر کیا فضل فرمایا؟ اس کے جاننے کے لئے ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ حدیث کی طرف رجوع کریں، یا جیسے:

إذ أنتم بالعدوۃ الدنیا وھم بالعدوۃ القصوی، والرکب اسفل منکم۔ (الانفال: ۴۲)

جب تم نزدیک والے کنارہ پر تھے اور وہ دور والے کنارہ پر اور قافلہ تم سے نیچے کو تھا۔

یہاں قریبی کنارہ، دور کا کنارہ کون سا ہے؟ اور وہ قافلہ کون ہے جو نیچے کی طرف کو چل رہا تھا؟ اس کے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔

۳ - بعض دفعہ کسی خاص چیز کو ایک نام سے قرآن نے تعبیر کیا ہے، عقل اور اجتہاد کی حیثیت سے اس سے مختلف مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے، حدیث اس کی تعیین کرتی ہے۔ جیسے:

ولقد آتیناک سبعا من المثانی والقرآن العظیم۔ (الحجر: ۸۷)

(۱) صحیح بخاری، عن سھل بن سعد و عدی بن حاتم، حدیث نمبر: ۱۷-۱۹۱۶

(۲) صحیح بخاری: ۱/۱۰، عن عبداللہ بن مسعود

بالیقین ہم نے آپ کو سات دیں جو مکرر پڑھی جاتی ہیں،
اور قرآن عظیم دیا۔

''سبع مثانی'' کیا چیز ہے؟ حدیث بتلاتی ہے کہ سورہ ''الفاتحہ'' ہے۔

۴ - بعض آیات کا مضمون صاف بتاتا ہے کہ کسی خاص فرد کی تعریف یا مذمت مقصود ہے، مگر یہ مذموم یا محمود شخصیت کس کی ہے؟ قرآن نے اسے مبہم رکھا ہے، حدیث سے اس کی شرح ہوتی ہے، مثلاً :

ومن الناس من یشری نفسہ ابتغاء مرضات اللہ۔
(البقرہ: ۲۰۷)

اور انسانوں میں کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اپنی جان تک اللہ کی رضاجوئی میں بیچ ڈالتا ہے۔

۵ - ایسا بھی ہے کہ ایک ہی حرف میں دو معنوں کی گنجائش ہے اور دونوں کے مفہوم اور مقصود میں کافی فرق واقع ہوجاتا ہے، یہاں کیا مراد ہے؟ اس کو جاننے کے لئے خود حامل قرآن کی زندگی اور ان کا عمل دیکھنا ہوتا ہے جیسے: " فامسحوا بروٗسکم "۔

ب: ''بیان'' کے لئے بھی ہوتی ہے اور ''بعض'' کے معنی میں بھی ـــــ اگر ''بیان'' کے معنی میں ہو تو مراد ہوگی کہ پورے سر کا مسح کرو اور اگر ''بعض'' کے معنی میں ہو تو مطلب ہوگا کہ سر کے کچھ حصہ کا مسح بھی کافی ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ ؓ کی روایت ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے چوتھائی حصہ کے مقدار (ناصیہ) پر مسح کیا، اس سے معلوم ہوا ''بعض'' حصہ کا مسح کافی ہے اور ''ب'' وہاں اسی معنی میں ہے۔

یہ چند مثالیں ذکر کردی گئی ہیں، ورنہ صحاح ستہ کی کتاب التفسیر دیکھ جایئے تو ایسی بہت سی نظیریں مل جائیں گی، اب ظاہر ہے کہ کوئی بھی شخص جو قرآن پر ایمان رکھتا ہو، اسے حجت اور دلیل باور کرتا ہو، اور اسے شریعت کی بنیاد اور دین کی اساس تصور کرتا ہو، ناگزیر ہے کہ اس کی ان تشریحات کو بھی تسلیم کرے، جو خود اس کتاب کے حامل کی زبانِ حق ترجمان سے ہوئی ہیں اور جن کے بغیر قرآن پاک کو سمجھنا اور اس کی مراد تک پہونچنا ممکن نہیں ہے۔

تعلیم حکمت

آپ کی چوتھی ذمہ داری ہے ''تعلیم حکمت''۔ حکمت سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مگر سب کا مآل اور حاصل یہی ہے کہ اس سے ''سنت'' مراد ہے۔ سنت کا وہ حصہ جو قرآن مجید کی تشریح سے متعلق ہے ''تعلیم کتاب'' ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ''تعلیم حکمت'' ہے۔ اصل میں حکمت دو طرح کی ہوسکتی ہے۔ ''حکمتِ طبیعہ'' اور '' حکمتِ شرعیہ''، '' حکمتِ طبیعہ'' سے مراد اشیاء و مادہ کے خواص ہیں، جو سائنس وغیرہ کا موضوع ہے اور حکمتِ شرعیہ انسانی زندگی کے لئے مناسب ہدایات وقوانین ہیں، اب ظاہر ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا منصب اور مقصود سائنس کی تعلیم دینا نہیں ہے، بلکہ انسانوں کی ہدایت اور شریعت مطہرہ کی روشنی میں اس کی رہنمائی ہے، پس قرآن مجید کے علاوہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کی جو ہدایات ہیں، وہی سنت سے موسوم ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ''تعلیم حکمت'' سنت ہی کی تعلیم کا نام ہے۔

احادیث بھی وحی ہیں

حقیقت یہ ہے کہ احادیث بھی منجانب اللہ ہونے والی ''وحی'' ہی کا ایک حصہ ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ قرآن

مجید میں تعبیر بھی اللہ کی ہے، اور معانی و مفہوم بھی، اور حدیث میں مقصد خداوندی اور منشاء الٰہی کو رسول اللہ ﷺ نے اپنے الفاظ و تعبیرات کے پیرہن میں پیش فرمایا ہے، اسی لئے سلف صالحین قرآن مجید کو "وحی متلو" اور حدیث نبوی ﷺ کو "وحی غیر متلو" سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔

خود قرآن مجید میں اس کی متعدد مثالیں اور شہادتیں موجود ہیں، کہ قرآنی آیات کے علاوہ دوسرے احکام بھی حضور اکرم ﷺ پر وحی کئے جاتے اور بھیجے جاتے تھے، ان میں سے وہ مثال بہت واضح ہے، جو تحویل قبلہ کے سلسلے میں ہے، مدنی زندگی میں ابتداءً سولہ سترہ ماہ آپ ﷺ کا رخ بیت المقدس کی طرف رہا، پھر قرآن مجید نے اس رخ کو منسوخ کرکے بیت اللہ (مکہ مکرمہ) کو مسلمانوں کا قبلہ قرار دیا اور اس کے لئے جو الفاظ ارشاد فرمائے گئے وہ اس طرح ہیں:

وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علىٰ عقبيه . (البقرہ: ۱۴۲)

جس قبلہ پر آپ تھے اسے تو ہم نے اسی لئے رکھا تھا کہ ہم پہچان لیں رسول کی اتباع کرنے والوں کو، الٹے پاؤں واپس چلے جانے والوں سے۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے قبلہ اوّل (بیت المقدس) کے حکم کی نسبت خود اپنی طرف فرمائی ہے، حالانکہ قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم ربانی موجود نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ پر یہ حکم وحی "غیر متلو" کی صورت میں نازل ہوا تھا، قرآن مجید کے علاوہ بھی آپ ﷺ پر وحی نازل ہوا کرتی تھی اور آپ ﷺ اس کو واجب العمل بھی سمجھتے تھے۔

حدیث اور کتاب اللہ

حدیثیں دو قسم کی ہیں: بعض کا تعلق آپ کے ﷺ اقوال و ارشادات سے ہے اور بعض کا آپ ﷺ کے افعال و اُسوۂ حسنہ سے، اقوال کی تعمیل کا نام اطاعت ہے اور افعال کی پیروی کا اتباع۔

قرآن مجید نے ان دونوں ہی باتوں کا حکم دیا ہے، اطاعت کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا گیا:

وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله .

(نساء: ۶۴)

ہم نے جو رسول بھیجا وہ اس غرض سے کہ اس کی اطاعت اللہ کے حکم سے کی جائے۔

فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . (نور: ۶۳)

ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کررہے ہیں، ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آفت نازل ہوجائے، یا انہیں کوئی دردناک عذاب آپکڑے۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں کم از کم ۶۷ مقامات پر رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی تلقین کی گئی ہے، اور اتباع کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہوا۔

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة .

(أحزاب: ۲۱)

یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے۔

قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله .

(آل عمران: ۳۱)

آپ کہہ دیجئے اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر تقریباً ۱۵ بار تعبیر کے فرق کے ساتھ اتباع رسول کی ہدایت دی گئی ہے اور اطاعت واتباع کی جامع ہدایت ان الفاظ میں فرمائی گئی ہے:

ما اٰتاکم الرسول فخذوہ ، وما نھاکم عنہ فانتھوا .(سورۃ الحشر : ۷ پ ۲۸)

رسول جو لائیں اس کو قبول کرو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

اگر ان تمام باتوں کا مقصد صرف قرآن ہی پر ایمان لانا اور اس کی اطاعت کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی مضمون کافی تھا، جس میں اللہ کی اطاعت اور قرآن کو حکم وفیصل بنانے کا حکم دیا گیا ہے، رسول ﷺ کی اطاعت واتباع کا مستقل اور علیحدہ حکم دینے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

حجیت حدیث — حدیث کی روشنی میں

حدیث کی حجیت کے سلسلہ میں خود احادیث بھی کثرت سے موجود ہیں،(۱) یہاں ان کا ذکر طول سے خالی نہ ہوگا، ہم اس سلسلہ میں اس مشہور حدیث کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں جو حجۃ الوداع کے تاریخی خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا :

ترکت فیکم شیئین لن تضلوا بعد ھما کتاب اللہ وسنتی ، ولن یتفرقا حتی یردا علی الحوض . (۲)

میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں، ان کے بعد تم گمراہ نہ ہوگے، کتاب اللہ اور میری سنت، یہ دونوں ہرگز ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں گے تا آں کہ حوض پر میرے پاس آئیں۔

جو لوگ اپنے آپ کو اہل قرآن کہہ کر حدیث سے استغناء برتتے ہیں، وہ دیکھ لیں کہ خدا کے رسول ﷺ کی نظر میں ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ایک سے رشتہ جوڑا ہی نہیں جا سکتا، بلکہ حدیث کا انکار دراصل خود قرآن کا انکار ہے، یہ بالکل ایسی ہی گمراہی ہے جیسے کوئی رسولوں پر ایمان لانے کو تیار نہ ہو، لیکن خدا پر ایمان کا مدعی ہو۔

حضرت معاذ ؓ کو آپ ﷺ نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور بھیجنے سے پہلے بطور امتحان دریافت فرمایا کہ کس طرح فیصلہ کروگے؟ حضرت معاذ ؓ نے کتاب اللہ کے بعد سنت رسول ﷺ کا ذکر فرمایا اور آپ ﷺ نے ان کی تصویب فرمائی۔ (۳)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حدیث بھی کتاب اللہ کے بعد حجت شرعی ہے۔

آثارِ صحابہ ؓ

صحابہ ؓ کا اس مسئلہ پر اتفاق تھا، جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا وہ کتاب اللہ کے بعد سب سے پہلے سنت کی طرف رجوع کرتے، اگر حدیث مل جاتی تو پھر کسی اور طرف نہ دیکھتے،

(۱) دراصل حدیث کے منکرین کا دو گروہ ہے۔ ایک گروہ حدیث کے مستند ہونے کا منکر ہے۔ دوسرا گروہ اس کی حجیت ہی کا قائل نہیں ہے۔ خود احادیث سے پہلے گروہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جائے تو دوسرے گروہ کے خلاف ضرور کیا جاسکتا ہے۔ (۲) فیض القدیر : ۲۴۰/۳

(۳) ترمذی : ۲۴۷/۱، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مؤرخین نے لکھا ہے :

جب ان کے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آتا، جس کے لئے نہ کتاب اللہ میں کوئی حکم ہوتا اور نہ سنت میں تو فرماتے : میں اب اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں، اگر صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے، غلط ہو تو خود میری طرف سے، اور میں خدا سے مغفرت کا خواہاں ہوں۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر فرمایا، اس موقع سے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کوفہ آکر اپنی تقرری کا جو منشاء بتایا وہ یوں ہے :

بعثنی إلیکم عمر بن الخطاب أعلمکم کتاب ربکم وسنة نبیکم . (۲)

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مجھے تمہاری طرف بھیجا ہے کہ تم کو کتاب اللہ اور تمہارے نبی کی سنت کی تعلیم دوں۔

عدت کے ایک مسئلہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی تردید کرتے ہوئے آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا :

لا ندع کتاب ربنا وسنة نبینا صلی اللہ علیه وسلم بقول امرأة لا ندری حفظت أم لا ؟ (۳)

ہم کتاب اللہ اور سنت رسول ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑیں گے، جس کی بابت معلوم نہیں کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔

ایک شخص نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہم قرآن مجید میں صلوٰۃ خوف کا ذکر پاتے ہیں، لیکن قصر کا کوئی ذکر نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا " بھتیجے! اللہ تعالیٰ نے ہماری طرف رسول اللہ ﷺ کو بھیجا، حالانکہ ہم کچھ نہ جانتے تھے، اب حضور اکرم ﷺ کو ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ سفر کی حالت میں قصر کرتے ہیں، لہٰذا یہ حضور ﷺ کا طریقہ ہے۔ (۴)

صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اس باب میں کثرت سے ہیں، کہ اگر صرف انہی کو جمع کردیا جائے تو ایک مستقل کتاب بن جائے، لیکن یہاں صرف حضرات شیخین سے متعلق روایتیں اس لئے نقل کی گئی ہیں کہ منکرین حدیث حضرات عموماً ان دو بزرگوں کی طرف (نعوذ باللہ) حدیث کے انکار کی نسبت کرتے ہیں اور ان کے بعض آثار سے یہ مغالطہ دیتے ہیں، کہ گویا یہ حضرات حدیث کو حجت تسلیم ہی نہ کرتے تھے۔

اجماعِ اُمت

چنانچہ کتاب اللہ کے بعد سنت کے حجت اور دلیل شرعی ہونے پر تمام اُمت کا اتفاق اور اجماع ہے۔

قد اجمع المسلمون علی أن سنة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم حجة فی الدین . (۵)

امام ابوحنیفہؒ کے پاس ایک شخص آئے، آپ کے پاس حدیث پڑھی جارہی تھی، آنے والے نے کہا ہمیں ان حدیثوں سے باز رکھو، امام صاحبؒ نے اس کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا کہ حدیث نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن بھی نہ سمجھ سکتا، (۶) امام

(۱) طبقات ابن سعد: ۱۳۶/۳
(۲) إزالة الخفا: ۲۱۵/۲
(۳) أبو داؤد : ۳۱۳/۱، باب من أفک علی فاطمه
(۴) بیهقی : ۱۳۶/۳، باب رخصة القصر فی کل سفر
(۵) أصول الفقه :۲۳۹
(۶) المیزان الکبریٰ: ۶۳/۱

مالکؒ سے مروی ہے کہ ہر شخص کا کلام رد کیا جا سکتا ہے سوائے اس روضہ والے یعنی رسول اللہ ﷺ کے،(۱) امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ صحیح حدیث مل جائے تو وہ دوسری چیزوں سے مستغنی کردینے والی ہے،(۲) اور امام احمد بن حنبلؒ کا ظاہر حدیث پر عمل اور اس کا التزام، نیز اس میں شدت، اہل علم کے درمیان مشہور بات ہے۔

اقسام واصطلاحاتِ حدیث وکتبِ حدیث

حدیث کی مختلف قسمیں خبر متواتر، مشہور، خبر واحد، اور خبر ضعیف کی فقہی حیثیت کا ذکر تو خود ''خبر'' کے تحت ہوگا، نیز حدیث کی تدوین اور اس کے تدریجی ارتقاء کی بحث کا صحیح محل ''علوم الحدیث'' کی تالیفات ہیں، نہ کہ کتب فقہ، لیکن حدیث کے متعلق ضروری اور معروف اصطلاحات یہاں ذکر کی جاتی ہیں، جو علوم الحدیث کی اکثر کتابوں میں موجود ہیں۔

حدیث اصطلاحِ محدثین میں

آنحضور ﷺ کے اقوال، افعال، تقریر اور ان تمام باتوں کا نام ہے، جو حضور اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہوں۔

خبر : خبر دراصل حدیث ہی کے مرادف ہے، بعض حضرات نے خبر کو حدیث سے عام رکھا ہے کہ آپ ﷺ کی مرویات کے لئے خبر وحدیث دونوں کا لفظ استعمال ہوگا اور آپ ﷺ کے علاوہ دوسروں کے لئے صرف خبر کا۔

آثار : صحابہ ؓ وتابعین کے اقوال وافعال اور ان کی طرف منسوب باتوں کو کہتے ہیں، کبھی کبھی احادیث نبوی کو بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

تقریر : یہ ہے کہ آپ ﷺ کی موجودگی میں کسی نے کوئی کام کیا یا اقرار کیا اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہ فرمائی، اسی پر وہ حدیثیں محمول ہونگی جس میں یوں کہا گیا ہو کہ رسول ﷺ کے زمانہ میں ایسا ہوتا تھا۔

حدیثِ قدسی : یوں تو تمام ہی احادیث جو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہیں احکام خداوندی کا درجہ رکھتی ہیں، مگر بعض حدیثوں میں صراحۃً رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت فرمائی ہے، ایسی حدیث کو ''حدیث قدسی'' یا ''حدیث الٰہی'' کہتے ہیں، ایسی احادیث سو سے زیادہ ہیں۔

قرآن مجید اور حدیث قدسی میں یہ فرق ہے کہ قرآن تواتر سے ثابت ہے، حدیث قدسی میں تواتر ضروری نہیں اور نماز وغیرہ میں الفاظ قرآن کی تلاوت مطلوب ہے، حدیث قدسی کی تلاوت کافی نہیں۔

فردِ مطلق : وہ حدیث غریب ہے، جس کی سند کی ابتداء ہی میں ایک راوی ہو، یعنی صحابی ؓ سے صرف ایک تابعی نے روایت کیا ہو، مثلاً حق ولایت کی بیع سے ممانعت کی حدیث عبداللہ بن عمر ؓ سے صرف عبداللہ بن دینار نے نقل کی ہے، لہٰذا یہ فرد مطلق ہوئی، اس کو ''غریب مطلق'' بھی کہتے ہیں۔

فردِ نسبی : وہ حدیث غریب ہے، جس کی سند کا ابتدائی راوی تنہا نہ ہو، بلکہ تابعین کے بعد کسی طبقہ میں تنہا ایک راوی رہ گیا ہو، اس کو ''غریب نسبی'' بھی کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے فرد اور غریب میں فرق کیا ہے، وہ ''فرد مطلق'' کو ''فرد'' اور ''فرد نسبی'' کو ''غریب'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ : ۱/۱۵۰، باب الفرق من أهل الحديث وأهل الرأى (۲) دیکھئے : حجۃ اللہ البالغۃ : ۱/۱۴۸

اعتبــار : سند میں راویوں کی تعداد جاننے اور اس لحاظ سے متواتر، مشہور اور غریب میں سے کسی قسم میں داخل ہونے کا فیصلہ کرنے کے لئے غور وفکر اور تتبع و تلاش کی ضرورت پیش آئے گی، اسی تلاش وجستجو کا نام ''اعتبار'' ہے۔

متــابع : متابعت یہ ہے کہ ایک راوی کی روایت کو کسی دوسرے راوی کی روایت سے تائید اور قوت حاصل ہو جائے اور اس تائید حدیث کو ''متابع'' کہتے ہیں۔

متـابعتِ تامه : یہ ہے کہ متابع روایت خود راوی کی ذات ہی سے مؤید ہو۔ یعنی یہ متابع روایت بھی اسی شیخ سے مروی ہو، جس سے اس نے خود روایت کیا ہے۔

ناقصه : یہ ہے کہ متابع روایت راوی کے شیخ یا اس کے اوپر کے راوی سے تائید کرے، مثلاً متابع روایت میں راوی ایسے شخص سے روایت نقل کرے جو اصل راوی کے شیخ کا شیخ ہے۔

شاهد : ایسی مؤید حدیث کو کہتے ہیں جس سے سند میں تائید نہ ہو، بلکہ حدیث کے متن کی تائید ہو۔

شاهد باللفظ : پھر اگر یہ تائید حدیث کے بقیہ الفاظ میں ہو تو شاہد باللفظ ہے، اور اسی تائید کے لئے ''مثلہ'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔

شــاهــد بـالمعنیٰ : اور اگر بعینہ الفاظ میں تائید نہ ہو، بلکہ معنیٰ ومفہوم میں ہو تو ''شـاهـد بالمعنیٰ'' ہے، اور اس نوعیت کی تائید کے لئے ''نحوہ'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔

احادیث کی تقسیم — بہ لحاظ صحت وقبولیت

صحت وقبولیت کے لحاظ سے حدیث کی چار قسمیں ہیں: صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ۔

صحیح لذاته: وہ حدیث جس کے راوی عدل وثقاہت اور ضبط وحفظ کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ درجہ کے حامل ہوں۔

صــحیــح لغیر ه : جس کے راوی میں عدل وثقاہت اور حفظ تو ہو، مگر حفظ اس درجہ کا نہ ہو، اور کسی دوسرے طریقہ سے اس کی تلافی ہو جائے۔ مثلاً محمد بن عمرو بن علقمہ نے ابوسلمہ سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے: **"لو لا أن أشق علیٰ أمتی لأمرتهم بـالـسـواک"** اس میں محمد بن عمرو کا اہلِ اتقان میں ہونا مختلف فیہ ہے، یہ ایک گونہ کمی اس طرح پوری ہوگئی کہ یہی حدیث ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے دوسری سند سے بھی مروی ہے، لہٰذا اُسے ''صحیح لغیرہ'' کہیں گے۔

حسن لذاته : اور اگر کوئی ایسی صورت نہ نکل سکے جس سے راوی کی کمزوری اور اس کا نقص دور ہو تو اس کو ''حسن لذاتہ'' کہیں گے۔

حســن لـغیـر ه : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی میں ضعف پایا جائے، مثلاً سوءِ حفظ یا یہ کہ راوی مستور الحال ہو اور کسی دوسرے سلسلۂ سند سے وہ حدیث ثابت نہ ہو جو اس سند کی کمزوری کے لئے تلافی کا سامان بن سکے، ان حالات میں وہ حدیث ''حسن لغیرہ'' کہلائیگی، واضح ہو کہ راوی اگر کذب سے متہم ہو تو اس کی حدیث مردود اور نا قابل اعتبار ہوگی اور ''حسن لغیرہ'' کا درجہ بھی حاصل نہ کر سکے گی ''حدیثِ حسن'' کو ''صالح'' بھی کہتے ہیں۔

مسلسل : حدیثِ مقبول کی ایک قسم ہے، اس روایت کو کہتے ہیں جس کے تمام رواۃ روایت کے وقت کسی قولی وفعلی

چیز یا حالت پر متفق ہوں، مثلاً ''حدثنا'' کہنے میں حضور اکرم ﷺ کا مصافحہ یا تبسم نقل کیا جائے۔

اقسامِ حدیث باعتبارِ تعارض

تعارض کے لحاظ سے بھی خبر مقبول کی چار قسمیں ہیں :

محکم : وہ حدیث مقبول جس سے کوئی دوسری حدیث مقبول متعارض نہ ہو۔

مختلف الحدیث: وہ متعارض احادیث جو صحت میں مساوی ہوں اور ان میں تطبیق ممکن ہو۔

ناسخ ومنسوخ : دو صحیح متعارض روایات جن میں ایک کا تاریخی طور پر پہلے اور دوسرے کا بعد میں ہونا معلوم ہو، لہٰذا جو حدیث پہلے ہوگی وہ منسوخ ہوگی اور بعد والی ناسخ۔

متوقف فیہ : دو متعارض روایات کہلاتی ہیں، جن میں تطبیق ممکن نہ ہو، نہ کسی ایک رخ کو ترجیح دیا جاسکتا ہو، اور نہ تاریخی تقدم وتأخر معلوم ہو کہ کسی حدیث کے ناسخ اور دوسرے کو منسوخ ہونے کا فیصلہ کیا جاسکے۔

انقطاعِ سند کی وجہ سے ضعیف روایات

ضعیف روایتیں بھی مختلف طرح کی ہیں، ان میں بعض وہ ہیں جن کا ضعیف ہونا سند کے متصل نہ ہونے کے باعث ہے، اس طرح کہ درمیان میں کہیں انقطاع ہو اور ایک راوی دوسرے ایسے راوی سے روایت کرے جس سے اس نے براہِ راست نہیں سنا ہے، ایسی حدیثیں پانچ قسم کی ہیں، معلق، مرسل، معضل، منقطع، مدلس۔

حدیث معلق : ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کی ابتدائے سند سے ایک یا اس سے زیادہ راوی ساقط ہوں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: یہ گویا حدیث معلق ہے جس کی پوری سند حذف کردی گئی ہے۔

حدیث مرسل : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا ذکر آخر سند سے حذف کردیا جائے، مثلاً تابعی، صحابی کا نام لئے بغیر براہِ راست رسول اللہ ﷺ سے روایت کردے، جیسے سعید بن مسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا کہنا ہے: **قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** .

مرسل خفی : وہ روایت کہلاتی ہے کہ راوی اپنے استاد کو حذف کرکے ایسے معاصر سے روایت کرے جس سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔

حدیث معضل : وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند سے مسلسل اور ایک ہی جگہ سے دو راوی حذف کردئے گئے ہوں۔

حدیث منقطع : اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں درمیان سند سے ایک راوی حذف کردیا گیا ہو، اور اگر ایک سے زیادہ راوی ذکر نہ کئے گئے ہوں تو وہ ایک ہی جگہ سے نہ ہوں بلکہ مختلف جگہ سے ہوں۔

ان اصطلاحات میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، مثلاً مرسل، بعض لوگوں کے نزدیک وہی حدیث ہوگی جسے کسی بڑے تابعی نے (جن کو صحابی کی صحبت کا شرف زیادہ حاصل رہا ہو) حضور اکرم ﷺ سے روایت کردیا ہو، اگر ایسا نہ ہو بلکہ کمسن تابعی نے اس طرح روایت کی ہو تو وہ ان کے نزدیک مرسل نہیں ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ مرسل، منقطع کا مرادف ہے، اسی طرح منقطع بعض حضرات کے یہاں ہر وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند میں کوئی راوی حذف کردیا گیا ہو، ابتداء سے یا درمیان سے، یا آخر سے، اس طرح معلق، معضل اور مرسل

حدیثیں بھی منقطع کے ذیل میں آجائیں گی۔

وجوہ طعن

حدیث میں ضعف پیدا ہونے کی دوسری وجہ راویوں میں کسی قسم کا ضعف اور کمزوری کا پایا جانا ہے، پھر یہ کمزوری دو قسم کی ہے، ایک سوء حفظ کی وجہ سے اور اس کی وجہ سے راوی میں ضبط باقی نہیں رہتا، دوسرے ان امور کی وجہ سے جو عدالت ساقط کردیتی ہے، ایسی باتوں کو جس کے پائے جانے کی وجہ سے راوی عادل یا ضابط باقی نہ رہے وجوہ ''طعن'' کہتے ہیں اور وہ دس ہیں :

کذب : یہ ہے کہ خود روایت میں اس کا جھوٹ بولنا ثابت ہوجائے۔

تہمتِ کذب: یہ ہے کہ راوی سے عام معاملات میں جھوٹ ثابت ہو، خاص کر احادیث میں ثابت نہ ہو۔

فحشِ غلط : یہ ہے کہ حدیث کے تحمل اور حصول میں غلطی کرے۔

غفلت : حدیث کے نقل اور بیان کرنے میں غلطی کرنے کو کہتے ہیں۔

وہم : راوی کا ''وہم'' اور غلط فہمی کا شکار ہوجانا، یہ در اصل حدیث کی سب سے نازک بحث ہے۔

مخالفت : یہ ہے کہ ثقہ راوی بہت سے دوسرے ثقہ راویوں یا اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی حدیث میں مخالفت کرے۔

فسق : سے مراد عملی فسق ہے یعنی گناہ کبیرہ کا ارتکاب، یا صغائر پر راوی کا اصرار ثابت ہو۔

جہالت : یعنی راوی کی ذات معلوم نہ ہو یا ذات تو معلوم ہو مگر حالات اور ثقاہت کا علم نہ ہو۔

بدعت : دین میں کسی ایسی بات کا قائل ہو جو قرون خیر میں ثابت نہ ہوں، اگر اس کی طرف داعی بھی ہو تو حدیث قبول نہ کی جائے گی۔

سوء حفظ : یہ ہے کہ کسی کے حفظ و اتقان پر بھول اور غلطی، سہو اور خطا کا غلبہ ہو، اس کی دو صورتیں ہیں۔

لازم : یہ ہے کہ سوء حفظ ہر حالت اور ہر زمانہ میں پایا جائے۔

طاری : یہ ہے کہ کبر سنی، یا کسی وجہ سے بعد کو سوء حفظ پیدا ہوجائے، اس حالت کے بعد اس کی جو مرویات ہوں گی اس کو "**مختلط**" کہیں گے۔

ضعیف احادیث کی قسمیں

موضوع : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کا راوی حدیث میں جھوٹ بولا کرتا ہو۔

متروک : وہ حدیث ہے جس کے راوی پر عام معاملات میں جھوٹ بولنے کی تہمت ہو۔

منکر: وہ حدیث ہے جس کا راوی فحش غلط اور کثرتِ غفلت میں مبتلا ہو۔

معلل : اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں ضعف کی وجہ ظاہر تو نہ ہو، مگر قرائن سے یہ بات ثابت ہوجائے کہ راوی کو حدیث بیان کرنے میں وہم ہوگیا ہے۔

مدرج : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس میں راوی اپنی طرف سے کچھ تشریحی الفاظ کا اضافہ کردے اور اس عمل کو ''ادراج'' کہتے ہیں۔

مقلوب : وہ حدیث جس کے الفاظ میں راوی کی غلطی

سے تقدیم وتاخیر ہو جائے؟ اس کے بغیر کہ اس کے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔

مضطرب : وہ حدیث ہے جس کے الفاظ، یا سند میں ادل بدل ہو جائے، اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے کہ کیا لفظ صحیح ہے اور کیا غلط ہے؟

مصحف: اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے الفاظ میں نقطوں کی تبدیلی واقع ہو جائے، جیسے: "شیأ" کے بجائے "ستأ"

محرف : اس حدیث کو کہیں گے جس میں الفاظ کے حروف بدل جائیں۔

منقلب : وہ حدیث ہے جس میں متن حدیث کے مفہوم میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔

مطروح : "مطروح" حدیث متروک ہی کو کہتے ہیں۔

مزید فی متصل الاسناد : ثقہ راویوں کی سند میں اس طرح مخالفت ہو کہ وہ بعض راویوں کا اضافہ کردے، ایسی ہی روایت کو "**مزیدفی متصل الإسناد**" کہتے ہیں۔

مدلس : وہ حدیث ہے جس میں راوی اس شخص سے حدیث بیان کرے، جس سے اس نے سنا نہیں ہے اور اس کے لئے لفظ ایسا استعمال کیا جائے جس سے وہم پیدا ہوتا ہو کہ اس نے براہ راست اس حدیث کو سنا ہے، اس عمل کو "تدلیس" کہتے ہیں۔

مهمل : وہ حدیث ہے جس میں راوی کا ایسا نام لیا جائے کہ اس نام کے متعدد راوی ہوں اور کوئی ایسی بات بھی ذکر نہ کی جائے جو اس راوی کو دوسروں سے ممتاز کردے۔

مبهم : وہ حدیث ہے جس کا کوئی راوی مبہم اور غیر واضح ہو، مثلاً یوں کہے: "حدثنا شيخ ، أخبرنا رجل "۔

مضعف : اس حدیث کو کہتے ہیں جن کو بعض محدثین نے قوی و معتبر اور بعض نے ضعیف اور نامعتبر قرار دیا ہے۔

شاذ : اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کو ثقہ راوی نے بہت سے دوسرے ثقہ راویوں، یا اپنے سے زیادہ ثقہ راویوں کے خلاف نقل کیا ہو، ایسی حدیث کو بھی کہا جاتا ہے، جس کا راوی سوء حفظ کا شکار ہو۔

محفوظ : شاذ کے مقابلہ اکثر ثقہ یا زیادہ ثقہ راوی کی حدیث "محفوظ" کہلائے گی۔

منکر : غیر ثقہ راوی کی وہ حدیث ہے جو ثقہ راویوں کے خلاف ہو۔

معروف : "منکر" کے مقابلہ ثقہ راوی کی حدیث "معروف" کہلائے گی۔

متصل : وہ حدیث مرفوع جس کی سند متصل ہو اور ہر راوی نے اپنے شیخ سے براہ راست سنا ہو۔

مسند : مسند کی ایک تعریف تو بعینہ وہی کی گئی ہے جو "متصل" کی مذکور ہوئی، بعض حضرات کے نزدیک مسند ہر حدیث مرفوع ہے، چاہے وہ متصل ہو یا نہ ہو، اس طرح مرسل، منقطع، معضل سب ہی مسند کے ذیل میں آجائیں گی، اور بعض لوگوں نے ہر حدیث متصل کو مسند قرار دیا ہے، چاہے وہ حضور ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ ؓ سے یا تابعی سے، اسی طرح مرفوع، موقوف اور مقطوع کو بھی مسند کہا جا سکے گا۔

اقسامِ حدیث بلحاظ نسبت

حدیث کی نسبت کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں :

مرفوع : وہ روایات جوخود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کے اقوال وافعال سے متعلق ہوں۔

موقوف: وہ روایات جو صحابہ ﷺ کے اقوال وافعال پر مشتمل ہوں۔

مقطوع : تابعین کے آثار کو کہا جاتا ہے۔

علم حدیث کی متفرق اصطلاحات

راوی کے اپنے شیخ سے روایت کے اظہار کے لئے جو تعبیر اختیار کی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہیں۔

تحدیث : یہ ہے کہ شیخ پڑھے اور شاگرد سنے۔

اخبار : یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور شیخ سنے۔

معنعن : اس حدیث کو کہتے ہیں، جس میں راوی سلسلۂ سند کو لفظ "عن" سے تعبیر کرے اور اس طرح روایت کرنے کو "عنعنه" کہتے ہیں۔

مؤنن : وہ حدیث جو لفظ "ان" سے روایت کی جائے مثلاً: "حدثنا فلان أن فلاناً"

متفق ومفترق : یہ ہے کہ کئی راویوں یا ان کے باپ ہم نام ہوں، مگر ان کی شخصیت باہم مختلف ہو، جیسے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زید بن عاصم، عبداللہ بن زید بن عبدربہ ﷺ۔

مؤتلف ومختلف : یہ ہے کہ نام، القاب وغیرہ تحریر کے لحاظ سے یکساں ہوں، مگر زبان سے اظہار میں ایک دوسرے سے مختلف ہو جیسے: مِسْوَرْ اور مُسَوَّر، سلام اور سَلّام۔

متشابہ : خود راویوں کے نام، تلفظ اور تحریر ہر دو لحاظ سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں، البتہ اس کے باپ کے نام تلفظ یا تحریر میں ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوں جیسے: محمد بن عقیل اور محمد بن عُقیل، یا شریح بن نعمان اور سریج بن نعمان۔

کتبِ حدیث کی قسمیں

حدیث کی کتابوں کے سلسلہ میں بھی نوعیت کے لحاظ سے مختلف قسمیں بیان کی گئی ہیں اور وہ یہ ہیں :

جامع : وہ کتاب ہے جس میں احادیث کی تمام اقسام مذکور ہوں، عقائد، فقہی احکام، تفسیر، سیرت، ملاحم وفتن، اشراط و مناقب اور آداب، مثلاً بخاری ومسلم۔

مسند : اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صحابہؓ کے اسماء کی ترتیب سے احادیث ذکر کی گئی ہوں مثلاً مسند احمد بن حنبل وغیرہ۔

مشیخة : وہ کتاب کہلاتی ہے، جس میں ایک شیخ، یا متعدد شیوخ کی روایات جمع کی جائیں۔

معجم : ایسی کتاب کا نام جس میں احادیث جمع کرتے وقت مشائخ کی ترتیب ملحوظ رکھی جائے یا حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب ہو، چاہے صحابہ ﷺ کی ہو یا مشائخ کی۔

جزء : وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک مسئلہ کی تمام مرویات جمع کردی جائیں، یا کسی ایک شیخ کی تمام روایات اکٹھی کردی جائیں۔

سنن : حدیث کی اس کتاب کا نام ہے جس میں احادیث فقہی ترتیب سے جمع کردی جائیں۔

مستدرک : وہ کتاب جس کی احادیث کسی دوسرے مصنف کی شرطوں پر پوری اترتی ہوں، لیکن خود اس مصنف کی کتاب میں وہ احادیث مذکور نہ ہوں۔

مستخرج : دوسرے کی کتاب سے احادیث لے کر

اپنی سند سے اس طرح جمع کی جائیں کہ کتاب کے مصنف کا نام آنے نہ پائے۔

غریب الحدیث : جس میں احادیث کے مفرد الفاظ حل کئے جائیں۔

اربعین : چالیس احادیث کا مجموعہ۔

اقسام حدیث باعتبار تعداد رواۃ

راوی کی تعداد کے لحاظ سے حدیث کی چار قسمیں ہیں :

متواتر : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو عہد صحابہ ﷺ سے آج تک ایک اتنی بڑی جماعت روایت کرتی آئی ہو، جس کا جھوٹ پر اتفاق نا قابلِ تصور ہو، اس کی تین صورتیں ہیں۔

تواتر طبقه : جو ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ تک مسلسل پہنچتی رہے، مگر اس کے راویوں میں کچھ مخصوص افراد کے نام کی تعیین ممکن نہ ہو جیسے قرآن مجید۔

تواتر سند : جسے راویوں کی ایک معتد بہ جماعت ہر دور میں نقل کرتی آئی ہو، مثلاً حدیث: "من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار"۔

تواتر عمل : جس پر تواتر کے ساتھ ہر دور میں عمل ہوتا رہا ہو اور ان سب کا ایک غلط عمل پر اتفاق ممکن نہ ہو، مثلاً مسواک، رکعات صلوۃ وغیرہ۔

خبر واحد : جو تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: خبر مشہور، خبر عزیز، خبر غریب، احناف نے خبر مشہور کو مستقل قسم قرار دیا ہے۔ اور خبر واحد کی صرف دو قسمیں کی ہیں، عزیز اور غریب۔

خبر مشهور : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی ہر طبقہ میں کم از کم تین ہوں، اس سے کم نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر تمام طبقات میں تین راوی ہوں اور کسی ایک طبقہ میں تین سے کم روایت کرنے والے رہ جائیں تو وہ حدیث "مشہور" باقی نہیں رہے گی۔

خبر مستفیض : وہ حدیثِ مشہور ہے، جس کے راویوں کی تعداد ہر طبقہ میں یکساں ہو، کہیں کم وبیش نہ ہو۔ اس لحاظ سے "مشہور" عام اور "مستفیض" خاص ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک مستفیض ومشہور دونوں مترادف ہیں۔

خبرِ عزیز : وہ حدیث ہے، جس کے راوی ہر طبقہ میں کم از کم دو ہوں، اس سے کم نہ ہو، یہاں تک کہ اگر کہیں بھی صرف ایک راوی باقی رہ جائے تو حدیث عزیز باقی نہ رہے گی۔

غریب : اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی تمام طبقات میں، یا کسی بھی طبقے میں صرف ایک ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔ فرد مطلق، فرد نسبی۔

اطراف : وہ کتاب جس میں احادیث کا ایک ٹکڑا مذکور ہو، جس سے بقیہ حدیث کا علم ہو جائے اور سند پوری ذکر کردی جائے۔

علل : اس کتاب کو کہتے ہیں، جس میں ناقلینِ حدیث کے اختلاف سند اور ان کے حسن وقبح سے بحث کی جائے۔

مختصرات : طویل احادیث کا مختصر شدہ مجموعہ۔

وحدان : وہ کتاب جس میں ان راویوں یا صحابہ کا بیان ہو جن سے صرف ایک حدیث منقول ہے۔

تجرید : وہ کتابیں جس میں کسی مجموعۂ حدیث کے متن کو ذکر کیا گیا ہو اور سند حذف کردی گئی ہو۔

حَرابہ (رہزنی)

اسلام کے قانونِ جرم وسزا میں جن چند جرائم کی سزا شرعی طور پر متعین اور مشخص کردی گئی ہے ان میں ایک "حرابہ" بھی ہے، اسی کو بعض فقہاء نے "قطع طریق" سے بھی تعبیر کیا ہے۔

اس سلسلہ میں اصل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أويصلبوا أوتقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. (المائده : ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں، یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں۔

چونکہ یہ اسلامی قانون جرم وسزا کا ایک اہم باب ہے، اس لئے اکثر مصنفین وفقہاء نے اس پر شرح وبسط سے گفتگو کی ہے، لیکن ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے اس مسئلہ پر بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بڑی مرتب گفتگو فرمائی ہے، ان ہی کی تحریر کو اصل بنا کر اور دوسری کتابوں سے استفادہ کر کے یہ چند سطریں سپرد قلم کی جارہی ہیں ـــــ اس سلسلہ میں چار مباحث ہیں، جن پر روشنی ڈالی جانی ضروری ہے۔

۱- "حرابہ" یا "قطع طریق" کی تعریف اور اس کی حقیقت۔

۲- "قطع طریق" کی سزا نافذ کئے جانے کے لئے مطلوبہ شرطیں۔

۳- "قطع طریق" کے جرم کو ثابت کرنے کے اُصول۔

۴- "قطع طریق" کے احکام اور محاربین کی سزائیں۔

تعریف :

"قطع طریق" راستہ چلنے والوں پر مال لوٹنے کی غرض سے حملہ آور ہونے کا نام ہے، چاہے فرد واحد ایسا کرے یا افراد و اشخاص کی جماعت مل کر اس کی مرتکب ہو، نیز اس کے اندر رہزنی کی قوت بھی موجود ہو، اس کے لئے کسی ہتھیار کا استعمال کیا جائے، یا لکڑی پتھر اور لاٹھی کا، اور وہ سب کے سب مال چھیننے اور غارت گری کرنے میں عملاً شریک ہوں، یا کچھ لوگ عملاً شریک ہوں اور کچھ لوگ بالواسطہ معاون ہوں۔(۱) اردو زبان میں اسی مفہوم کو رہزنی یا ڈکیتی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے۔

فقہی احکام پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قاطع طریق یعنی رہزن کی چار صورتیں ہیں۔

اول : وہ جو مال لینے کے ارادہ سے حملہ آور ہوا، لیکن ڈرانے دھمکانے پر اکتفا کیا، نہ مال لیا اور نہ قتل کیا۔

دوسرے : وہ جو اسی ارادہ سے حملہ آور ہوا، مال لیا، لیکن قتل نہ کیا۔

تیسرے : وہ جس نے قتل کیا، لیکن مال نہیں لیا۔

چوتھے : وہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی لیا۔

یہ چاروں صورتیں کسی شخص کے "محارب" یعنی رہزن ہونے کی ہے ـــــ اسی سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص مال لوٹنے کی نیت سے نکلا، لیکن عملاً نہ مال لیا نہ قتل کیا اور نہ کسی کو ڈرایا، دھمکایا تو وہ محارب نہ ہوگا "قاطع طریق" ہونے کے لئے ان میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔(۲)

(۱) بدائع الصنائع : ۷/۹۱-۹۰

(۲) التشريع الجنائی الإسلامی : ۲/۶۳۸

شرطیں

اس جرم پر استحقاق سزا کے لئے فقہاء کے نزدیک جو شرطیں ہیں ان میں بعض وہ ہیں جو خود مجرم (قاطع) سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے، جس پر جرم کا ارتکاب کیا گیا (مقطوع علیہ)، بعض شرطیں دونوں سے متعلق ہیں، بعض شرطیں مال سے متعلق ہیں، جس کی وجہ سے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے (مقطوع لہ)، اور بعض شرطیں اس مقام سے متعلق ہیں جہاں مجرم نے جرم کا ارتکاب کیا (مقطوع فیہ)۔

خود مجرم سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ ہو، نابالغ اور پاگل کا اس نوعیت کا جرم فقہ کی اصطلاح میں ''قطع طریق'' نہیں کہلائے گا، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ظاہر روایت کے مطابق منقول ہے کہ مجرم کا مرد ہونا ضروری ہے، عورتیں عام طور پر ایسے جرائم کا ارتکاب نہیں کرسکتیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق عورت اور مرد کا کوئی فرق نہیں اور یہی امام طحاویؒ کے نزدیک راجح ہے۔(۱)

دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی مرد و زن کا کوئی فرق نہیں ہے،(۲) فی زمانہ کہ ایسے اسلحے ایجاد پذیر ہوگئے ہیں، جن کا استعمال کرکے معمولی قوت اور ہمت کا آدمی بھی اپنے سے بدرجہا طاقتور اور باہمت شخص کو زیر کرسکتا ہے، امام طحاویؒ اور عام فقہاء کی رائے کا قوی اور مطابق مصلحت ہونا محتاج اظہار نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر مردوں کے ساتھ کوئی عورت اور بالغوں کے ساتھ کوئی نابالغ شریک جرم ہوجائے تو یہ شرکت نہ صرف اس عورت اور نابالغ کو اس سزا سے بچائے گی، بلکہ دوسرے شرکاء جرم بھی سزا سے بچ جائیں گے، امام ابویوسفؒ بالغوں کے ساتھ نابالغوں کی شرکت میں تو متفق ہیں، مردوں کے ساتھ کوئی عورت شریک ہوجائے تو اس کو مستحق سزا گردانتے ہیں،(۳) عام فقہاء کے نزدیک عورت تو یوں ہی مجرم ہوگی ہی، نابالغ بچہ کی جرم میں شمولیت دوسرے مجرمین کو سزا سے بری قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہوگی، اور یہی بات قرین قیاس بھی ہے اور قرین مصلحت بھی، ورنہ اس طرح کے جرائم کا سدباب آسان نہ ہوسکے گا۔(۴)

جس کے ساتھ جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے، یعنی (مقطوع علیہ) اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں: اول یہ کہ وہ مسلمان یا ذمی ہو، حربی جو بغیر امان کے داخل ہوگیا ہو اس پر حملہ تو جائز ہے ہی، حربی اگر امان لے کر آیا ہو تو چونکہ اس کے بارے میں بھی اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شاید اس کی مدت امان گذر گئی ہو اور اس کا مال معصوم نہیں، یعنی شرعی نقطۂ نگاہ سے قابل احترام اور محفوظ باقی نہ رہا ہو، اس لئے اس شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا جائے گا اور اس پر ''قطع طریق'' کی سزا نافذ نہ ہوگی —— دوسرے جس مال پر حملہ کیا گیا ہو اس پر صاحب مال کا قبضہ ہو، یعنی وہ اس کی ملکیت رہی ہو یا بطور امانت کے اس کے پاس ہو، اگر غیر صحیح طریقہ پر اس نے مال پر قبضہ کیا ہوا تھا، جیسے وہ چوری کیا ہوا یا غصب کیا ہوا مال تھا، تب بھی اس کے لوٹنے والے پر قطع طریق

(۱) بدائع الصنائع: ۹۱/۷

(۲) المہذب: ۲۸۴/۲

(۳) المبسوط: ۱۹۷/۹

(۴) المہذب: ۲۸۴/۲

کی حد جاری نہ ہوگی۔(۱)

ان دونوں سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے محرم رشتہ دار نہ ہوں، اس لئے کہ محرم رشتہ داروں کے لئے ایک گونہ مال سے استفادہ کا اذن ہوتا ہے، یا کم سے کم مال اس سے محفوظ اور بچا کر نہیں رکھا جاتا، لہٰذا محرم کے مال چھیننے میں ایک طرح کا شبہ پیدا ہوگیا، (۲) دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔(۳)

''قاطع طریق'' پر اس کی مقررہ حد جاری ہونے کے لئے جیسا کہ مذکور ہوا عملاً رہزنی میں شریک ہونا ضروری نہیں، بلکہ صرف دوسروں کا تعاون کرنا، جیسے خود کسی کو قتل نہ کیا، یا مال جمع تو کیا لیکن چھینا نہیں، پھر بھی وہ حد شرعی کا مستحق ہوگا، یہی رائے احناف کے علاوہ مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے، (۴) لیکن فقہاء شوافع کے نزدیک جو شخص جرم میں صرف معاون ہو اس پر یہ حد جاری نہ ہوگی، از راہ تعزیر قید یا جلاوطنی یا کوئی اور سزا دی جائے گی۔(۵)

جس مال کو قاطع طریق نے لیا ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شرع اسلامی کی نگاہ میں مال ہو، قابل قیمت ہو، محترم (معصوم) ہو کہ کسی دوسرے کے لئے اس پر دست درازی جائز نہ ہو'' قاطع طریق'' کی نہ اس میں ملکیت ہو، نہ اس کی ملکیت کا کوئی شبہ ہو، کسی اور کے لئے نہ اس میں تصرف جائز ہو اور نہ اپنے تصرف کے لئے کسی تاویل وتوجیہ کا موقع ہو، مال محفوظ ہو، عام لوگوں کے لئے اس میں اباحت کا شبہ نہ ہو، مقدار اتنی ہو کہ اگر تمام رہزنوں پر تقسیم کردی جائے تو درہم کے بقدر ہر ایک کے حصہ میں آئے، غرض سرقہ (چوری) میں فقہاء نے چوری کئے ہوئے مال کے لئے جو شرطیں مقرر کی ہیں وہ تمام شرطیں متحقق ہوں اب جا کر وہ ''قاطع طریق'' شمار ہوگا اور اس پر یہ حد جاری ہوگی۔(۶)

جس جگہ رہزنی کا واقعہ پیش آیا ہو، اس سلسلہ میں دو شرطیں ہے ایک شرط تو متفق علیہ ہے کہ یہ واقعہ اسلامی مملکت (دار الاسلام) میں پیش آیا ہو، دوسری شرط میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے ممتاز شاگرد امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ رہزنی کا واقعہ شہر سے باہر پیش آیا ہو، شاید ان حضرات کے پیش نظر یہ ہے کہ چونکہ اہل شہر مسلح ہوتے ہیں، اس لئے عادتاً شہر پر رہزنوں کا حملہ آور ہونا ممکن نہیں، بلکہ ان حضرات کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ اس مقام اور شہر کے درمیان سفر شرعی کی مسافت حائل ہو، البتہ دوسرے فقہاء اور خود فقہائے احناف میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہر اور بیرون شہر کا کوئی فرق نہیں اور ہمارے زمانہ میں دن کے اجالے اور دو پہر کی روشنی میں نجی مکانات اور پرائیوٹ سرمایہ تو کجا سرکاری مالی ادارے باوجود محافظت کی سو تدبیروں کے جس طرح لوٹے جاتے ہیں وہ کسی کی نگاہ سے مخفی نہیں، ان حالات میں وہی رائے قابل عمل ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے، فقہاء متاخرین نے

(۱) بدائع الصنائع : ۹۱/۷　　(۲) بدائع الصنائع : ۹۲/۷، المبسوط : ۲۰۳/۹

(۳) و قد اختلف الحنفية مع بقية المذاهب في هذا الشرط ، دیکھئے : الفقه الإسلامي وأدلته : ۱۳۲/۶

(۴) الميزان الكبرى : ۱۶۹/۲، المغني : ۲۹۷/۸　　(۵) مغني المحتاج : ۱۸۲/۴　　(۶) بدائع الصنائع : ۹۲/۷

بھی اس کو محسوس کیا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ کا بیان ہے کہ مشائخ نے امام ابو یوسفؒ ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، کہ شہر ہو یا بیرون شہر، راہزن مسلح ہوں یا غیر مسلح، دن ہو یا رات "قطع طریق" کا جرم واقع سمجھا جائے گا اور حد جاری ہوگی۔

رہزنی کے لئے مطلوبہ ثبوت

رہزنی کے جرم کے ثبوت کے لئے یا تو اقرار ہونا چاہئے یا شہادت، قاضی محض اپنے علم و اطلاع کی بناء پر اس جرم کا فیصلہ نہیں کرسکتا، البتہ امام مالکؒ کے یہاں جن لوگوں کا مال چھینا گیا ہو، باوجود فریق معاملہ ہونے کے ان کی شہادت راہزنوں کے خلاف معتبر ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دوسرے رفقائے قافلہ جو خود اپنے مال کے بارے میں ان رہزنوں پر مدعی نہ ہوں ان کی شہادت بھی معتبر ہوگی۔(۱)

حرابہ (رہزنی) کی سزا

قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں ایسے مجرمین کے لئے چار سزاؤں کا ذکر کیا گیا ہے، قتل، سولی پر چڑھایا جانا، الٹے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا اور نـفـی من الارض، جس کی تشریح میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "نفی" سے مراد قید ہے۔ امام مالکؒ سے ابن قاسم نے نقل کیا ہے کہ مجرم کو دوسرے ایسے شہر جلاوطن اور قید کردینا نفی ہے جو اس کے شہر سے کم سے کم سفر شرعی کی مسافت یعنی اڑتالیس میل کی دوری پر واقع ہو، امام شافعیؒ کا قول راجح بھی احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔ البتہ امام احمدؒ کے یہاں "نفی" سے مراد ایک شہر سے دوسرے شہر اس طرح جلاوطن کرتے چلا جانا ہے کہ وہ کسی ایک جگہ نہ رہ پائیں۔(۲)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ چاروں سزائیں چار قسم کے جرائم کے لئے ہے، اگر اس نے صرف مال لینے پر اکتفاء کیا ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دئے جائیں، یعنی دایاں ہاتھ، بایاں پاؤں، یا اس نے صرف قتل کیا ہو، مال نہ لیا ہو، ایسا مجرم قتل کردیا جائے گا، جس نے مال بھی لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو، اس کے بارے میں امیر کو اختیار ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر پھر قتل کردے، یا بغیر ہاتھ پاؤں کاٹے قتل کردے، اور سادہ طور پر قتل کردیا جائے یا سولی پر چڑھا کر قتل کردیا جائے، اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا، تو اسے قید کیا جائے گا اور سرزنش کی جائے گی،(۳) شوافع اور حنابلہ بھی قریب قریب اس مسئلہ میں احناف سے متفق ہیں، البتہ اگر "قاطع طریق" قتل کا بھی مرتکب ہوا اور مال بھی لیا ہو تو اسے لازمی طور پر قتل اور سولی کی سزا دی جائے گی، ہاتھ پاؤں نہ کاٹے جائیں گے،(۴) غرض ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قرآن پاک میں بیان کی گئی مختلف سزائیں، جرم کی الگ الگ نوعیتوں سے متعلق ہیں، امیر اور قاضی کی صواب دید پر نہیں ہیں۔

امام مالکؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امیر و قاضی کو مختلف سزاؤں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے کہ اگر مجرم نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو اسے عام طریقے پر قتل کردینے یا سولی دینے کا اختیار ہوگا اور

(۱) بدائع الصنائع : ۹۳/۷، بدایۃ المجتہد : ۴۵۸/۲، الباب الخامس بماذا تثبت هذه الجناية

(۲) المغنی : ۲۹۴/۸، بدایۃ المجتہد : ۴۵۶/۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی: ۶۲، بدائع الصنائع : ۹۵/۷

(۳) بدائع الصنائع : ۹۳/۷

(۴) المہذب : ۲۸۴/۲، المغنی : ۲۸۸/۸

اگر اس نے صرف مال لیا ہو، قتل کا مرتکب نہ ہو تو امام کو چاروں سزا میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہوگا، جس کا وہ مصلحت عامہ کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے گا، اور اگر اس نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو بھی امام کو اس تفصیل کے ساتھ سزا کے انتخاب کا حق ہے کہ ان میں سے جو صاحب تدبیر ہو اس کے لئے تو قتل یا سولی ہی سزا متعین ہے، اور اگر صاحب رائے تو نہ ہو، لیکن طاقتور ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دئے جائیں، اور اگر یہ دونوں باتیں بھی نہ ہوں تو قید اور مار پیٹ کی سزا دی جائے۔ (۱)

سولی دینے کی کیفیت میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، فقہاء مالکیہ میں سے ابن قاسمؒ اور ابن ماجشونؒ اور فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ سے منقول ہے کہ ایسے شخص کو زندہ سولی دی جائے گی، اس کے ہاتھ سولی کے تختہ سے باندھ دئے جائیں گے، پھر نیزہ مار کر اسے قتل کر دیا جائے گا، لیکن فقہاء احناف میں امام طحاویؒ اور مالکیہ میں اشہبؒ، نیز شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قتل کے بعد از راہ عبرت اسے سولی پر لٹکایا جائے گا، سولی پر زندہ لٹکانے میں مثلہ پایا جاتا ہے، جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے، سولی کے بعد تین دنوں تک لاش لٹکنے دی جائے گی، تاکہ یہ عبرت خیز منظر جرائم پیشہ لوگوں کے لئے سامان موعظت بن سکے۔ (۲)

حرابہ حقوق اللہ میں ہے

''قطع طریق'' یعنی رہزنی کے جرم کو فقہاء نے حقوق اللہ میں سے شمار کیا ہے، اس لئے متعلق لوگوں کے معاف کرنے یا بری کر دینے، یا رہزنوں سے صلح کر لینے کی وجہ سے یہ سزا معاف نہیں ہوسکتی، خود امیر و قاضی جرم کے ثابت ہونے کے بعد اس کے معاف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ (۳)

اگر ''قاطع طریق'' کے پاس اس طرح حاصل کیا ہوا مال موجود ہو تو بالاتفاق اصل مالک کا مال حوالہ کر دیا جائے گا، لیکن اگر وہ مال اب موجود نہ رہا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مال کا تاوان واجب نہ ہوگا، (۴) دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کا تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ (۵)

کن صورتوں میں حرابہ کی سزا معاف ہو جاتی ہے؟

شریعت میں جن جرائم پر سزائیں (حدود) مقرر کی گئی ہیں، ان میں اس جرم کی خاص بات یہ ہے کہ اگر گرفتاری سے پہلے مجرم تائب ہو جائے تو اس کی توبہ قبول کی جاتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم .

(مائدہ: ۳۴)

مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔

اسی لئے فقہاء نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، کہ وہ کیا صورتیں ہیں کہ سزا واجب ہونے کے بعد بھی ان میں رہزنی کی سزا معاف ہو جاتی ہے، علامہ کاسانیؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ چار صورتوں میں یہ سزا معاف ہو جاتی ہے۔

۱ - راہزن جس شخص کے ساتھ رہزنی کا اقرار کر دے وہی شخص اس کو جھٹلا دے اور رہزنی کا انکار کرے۔

---

(۱) بداية المجتهد : ۴۵۵/۲ (۲) بداية المجتهد: ۴۵۷/۲، بدائع الصنائع :۹۷/۷

(۳) بدائع الصنائع: ۹۵/۷ (۴) بداية المجتهد :۴۹۸/۲ (۵) التشريع الجنائي الإسلامي : ۶۵۹/۲

۲ - جرم اقرار سے ثابت ہوا ہو اور مجرم اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے۔

۳ - جرم پر جو شہادتیں پیش ہوئی ہوں، خود وہ شخص ان کی تکذیب کردے، جس کے ساتھ رہزنی کا واقعہ پیش آنے کی گواہی دی گئی ہو۔

۴ - قاضی کے یہاں معاملہ پیش ہونے سے پہلے اور حنیفہ کے نزدیک پیش ہونے کے بعد بھی خود راہزن لوٹے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔

۵ - گرفتاری اور قدرت سے پہلے راہزن تائب ہو جائے۔

اب اگر اس نے صرف مال لیا تھا تو وہ مال کو واپس کرے گا اور اس کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں گے، صرف ڈرایا دھمکایا تھا تو قید کی سزا بھی نہ دی جائے گی اور اگر قتل کا مرتکب تھا تو بطور حد کے قتل نہ کیا جائے گا، البتہ مقتول کے اولیاء کی مرضی پر منحصر ہوگا، اگر وہ چاہیں تو بطور قصاص قتل کردیں اور چاہیں تو خوں بہا پر راضی ہو جائیں، ہاں اگر قابو میں آنے کے بعد تائب ہو تو پھر دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کی توبہ معتبر نہ ہوگی اس پر حد جاری کی جائے گی۔(۱)

حرام

حرام کے معنیٰ روکنے کے ہیں، ''حریم'' اس احاطہ کو کہتے ہیں جو کنویں میں کسی چیز کو گرنے سے روکے، فقہ کی اصطلاح میں ان باتوں کو کہتے ہیں، جن کے ارتکاب سے منع کردیا گیا ہو، اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے مختلف اہل علم نے جو تعبیریں اختیار کی ہیں، ان میں معمولی سا تفاوت پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے چست اور جامع تعبیر غالباً وہ ہے جو آمدیؒ نے اختیار کی ہے۔

☆ **ماینتهض فعله سببا للذم شرعابوجه ما من حيث هو فعل له** جس کا ارتکاب شرعاً اپنی ذاتی حیثیت میں بہر صورت ممنوع ہو۔

☆ ''**ما ينتهض سببا للذم شرعا**'' (جو شرعاً مذمت کا باعث ہو) کی قید نے واجبات و مستحبات کو حرام کے دائرہ سے نکال دیا کہ وہ شریعت کی نگاہ میں قابلِ مدح ہیں نہ کہ قابل مذمت۔

☆ ''**بوجه ما**'' (بہرصورت مذموم ہو) کی تعبیر سے ''مباحات'' کو مستثنیٰ کرنا مقصود ہے، کہ مباحات کا ارتکاب بعض صورتوں میں ضرور قابلِ مذمت ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ نہیں، حرام بہرطور مذموم ہوتا ہے۔

☆ ''**من حيث هو فعل له**'' (بحیثیت اپنے فعل ہونے کے مذموم ہو) اس کا مقصد یہ ہے کہ کبھی کوئی مباح کسی واجب کے ترک کو مستلزم ہوتا ہے۔ وہ اس حیثیت سے ضرور ہی مذموم ہوتا ہے، فی نفسہ مذموم نہیں ہوتا ہے، جب کہ حرام کا ارتکاب فی نفسہ مذموم ہوتا ہے۔(۲)

☆ امام رازیؒ کا بیان ہے کہ ''حرام'' کے لئے چار اصطلاحیں ہیں: حرام (محرم) محظور، معصیت اور ذنب۔(۳)

حرام کے لئے اسالیب

مختلف اسالیب اور تعبیرات ہیں کہ نصوص میں ان کا استعمال

(۱) بدائع الصنائع: ۹۶/۷ (۲) الأحكام في أصول الأحكام: ۱۵۶/۱ (۳) المحصول: ۱۹/۱

حرمت کو بتلاتا ہے اور وہ یہ ہیں :

۱ - نہی اور ممانعت کا صیغہ : جیسے ارشاد خداوندی ہے: ''لا تاکلوا الربا أضعافا مضاعفة '' (آل عمران:۱۳۰) یا جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: '' لا يبع بعضكم علىٰ بيع بعض ''۔(۱)

۲ - حرام اور حرام سے نکلنے والے الفاظ، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: '' حرمت عليكم الميتة '' . (المائدہ : ۳)

۳- حلال اور جائز نہ ہونے کی صراحت، جیسے ارشادِ خداوندی ہے: ''لا يحل لكم أن تاخذوا مماآتيتموهن شيئاً '' . (بقرہ : ۲۲۹)

۴ - کسی فعل پر حد شرعی مقرر کیا گیا ہو، مثلاً: ''السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ''۔ (مائدہ : ۳۸)

۵ - کسی فعل پر کفارہ واجب قرار دیا گیا ہو۔

۶ - کسی فعل پر عذابِ اخروی کی دھمکی دی گئی ہو۔

۷ - کسی فعل پر ایمان کی نفی کی گئی ہو۔

۸ - کسی فعل کو گناہ قرار دیا گیا ہو۔

۹ - کوئی بھی ایسی تعبیر اختیار کی گئی ہو جو ممانعت اور اجتناب کو بتاتی ہو، جیسے: ''إجتنبوا قول الزور''. (حج : ۳۰)

۱۰ - صیغۂ نہی کے بجائے صراحتاً نہی کا لفظ استعمال ہوا ہو۔ مثلاً ''نهى الله ، نهى الرسول، ينهون وغیرہ۔

البتہ بعض اوقات نہی کا صیغہ، نہی کا لفظ، اجتناب وممانعت کو بتلانے والی تعبیر یا کسی فعل کو گناہ قرار دینے کی عبارت کا مقصود حرمت کے بجائے ''کراہت'' کا اظہار ہوتا ہے، جس کا اندازہ، قرائن وممانعت کے اسباب اور شریعت کے مجموعی مزاج سے کیا جاتا ہے، جیسا کہ ''امر'' اصل میں کسی بات کو واجب قرار دینے کے لئے ہے، لیکن کہیں مباحات اور مستحبات کو بھی ''امر'' کے صیغے سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

حرام لذاتہ

بنیادی طور پر فقہاء نے حرام کی دو قسمیں کی ہیں، حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ۔

جو شئی اپنی ذات سے حرام ہو وہ ''حرام لذاتہ'' ہے، جیسے شراب کا پینا، یا مردار کا کھانا وغیرہ۔

جو شئی اپنی ذات کے لحاظ سے حرام نہ ہو، بلکہ اس کے ساتھ جو فعل کیا گیا ہو وہ اس کا محل ہو، لیکن کسی خارجی وجہ سے اس میں حرمت پیدا ہوئی ہو وہ ''حرام لغیرہ'' ہے، مثلاً: دوسرے کا مال بلا اجازت کھانا کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے حلال و جائز ہے البتہ دوسرے کی اجازت نہ پائے جانے کی وجہ سے حرام ہے۔(۲)

''حرام لذاتہ'' اور ''حرام لغیرہ'' کے احکام میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ ''حرام لغیرہ'' کے ذریعہ بعض اوقات حکم شرعی کی تکمیل کا فریضہ بھی انجام دیا جاتا ہے اور جہاں بعض وجوہ سے اس فعل کا ارتکاب حرام اور باعث گناہ ہوتا ہے، وہیں بعض وجوہ سے اس کے ذریعہ کسی واجب شرعی کی ادائیگی بھی ہوتی ہے، مثلاً غصب کی ہوئی زمین پر، یا غصب کردہ لباس میں نماز کی ادائیگی، کہ اس عمل سے وہ ایک طرف گنہگار بھی ہوتا ہے، لیکن یہ نماز اداء فرض کے لئے کفایت کر جاتی ہے، یہ رائے احناف، شوافع، اور مالکیہ کی ہے، حنابلہ اور زیدیہ کے نزدیک

(۱) ترمذی : ۲۳۳/۱، باب ماجاء في النهي عن البيع على بيع أخيه (۲) التوضيح : ۱۲۵/۲

حرام لذاتہٖ اور حرام لغیرہٖ میں کوئی فرق نہیں، اس لئے ان کے ہاں غصب کی زمین اور غصب کے کپڑے میں نماز ہی ادا نہیں ہوگی۔(۱)

حرام لغیرہٖ

''حرام لغیرہٖ'' جو اپنے وصف کے اعتبار سے حرام ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوسکتا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے واجب ہوسکتا ہے، جیسے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نذر اپنی اصل کے لحاظ سے درست ہوگی اور اس پر ایک روزہ واجب ہوگا، کہ یہ روزہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے، ایک خارجی وصف کی بناء پر اس کی ممانعت ہے، امام شافعیؒ کے یہاں یہ نذر بے اثر ہوگی کہ کسی بات کا وصف کے اعتبار سے ممنوع ہونا، اس بات کے مغائر ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے واجب ہو۔(۲)

حربی

اسلام میں نظامِ حکومت کی ایک خاص قسم ''دارالحرب'' ہے، ہر چند کہ دارالحرب کی تعریف میں فقہاء کی آراء اور تعبیر کا اختلاف ہے، تاہم اس کا حاصل یہی ہے کہ دارالحرب وہ مملکت کافرہ ہے، جہاں اصولی طور پر کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، نیز وہاں مسلمان مذہبی عبادات وشعائر کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں، اسی کو فقہاء نے ظہورِ احکام کفر وغیرہ سے تعبیر کیا ہے، (۳) دارالحرب کے شہری کو فقہ کی اصطلاح میں حربی کہا جاتا ہے۔

احکام کے اعتبار سے حربی دو قسم کے ہیں، ایک دارالحرب میں رہنے والے عام شہری، دوسرے دارالحرب کے وہ شہری جو امان، یعنی دارالاسلام میں سفر کی خصوصی اجازت حاصل کر کے آئے ہوں، ان کو ''مستامن'' کہا جاتا ہے، ''مستامن'' کے احکام خود اس لفظ کے تحت مذکور ہوں گے، اور دارالحرب کے دوسرے شہریوں کے احکام خود دارالحرب کی حقیقت اور اس کے احکام سے متعلق ہیں، موجودہ زمانہ میں اس بات کی تعیین کہ کن علاقوں کو دارالحرب کہا جائے گا، بجائے خود ایک اہم اور تحقیق طلب مسئلہ ہے، انشاء اللہ ''دار'' کے تحت اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی اور اسی کے ذیل میں حربیوں کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر اور فقہی احکام کی بھی وضاحت ہوسکے گی، نیز ''مستامن'' اور ''دار'' کے علاوہ ''غنیمت'' کی بحث بھی اس موضوع سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔

یہاں صرف حربی سے متعلق بعض بنیادی اور ضروری احکام اجمال کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں۔

۱ - حربی معصوم الدم نہیں ہوتا، یعنی شرعاً اس کا قتل مباح ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب میں مقیم کافروں کے علاوہ مسلمانوں کو قتل کر دیا جائے، تب بھی نہ اس پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص۔(۴)

دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ حکم دارالحرب کے کافر شہریوں کا ہے، مسلمان شہریوں کا خون بہرحال معصوم ہے، اگر جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص ورنہ دیت

(۱) الأحکام فی أصول الأحکام: ۱۵۸/۱

(۲) الأحکام: ۱۹۱/۱، التوضیح: ۲۱۵/۱

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷، اور اس کے مابعد

(۴) بدائع الصنائع: ۲۵۲/۷، ھدایہ: ۵۸۸/۲

واجب ہوگی۔(۱)

۲ - حربیوں کا مال بھی معصوم نہیں، مسلمان کسی طور سے حاصل کرلیں تو وہ اس کے مالک سمجھے جائیں گے، یہی حکم دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کا بھی ہے، ابن نجیمؒ کا بیان ہے: "وحکم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كالحربي عند أبي حنيفةؒ لأن ماله غير معصوم عنده . (۲)

۳ - مسلمان جو سفر کی خصوصی اجازت حاصل کر کے دارالحرب جائیں، ان کے لئے یہ تو مناسب نہیں کہ وہ حربیوں کے ساتھ دھوکہ دہی کی راہ اختیار کریں، (۳) البتہ معاملہ کی کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جو اسلام میں جائز نہیں، اور کفار اُن کو جائز سمجھتے ہوں، جیسے شراب یا مردار فروخت کر کے اس کی قیمت حاصل کرنا وغیرہ، تو احناف کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔(۴)

۴ - حربیوں سے اسلحہ کی فروخت جائز نہیں، (۵) بلکہ کوئی بھی ایسی صورت اختیار کرے جس سے دارالحرب کی دفاعی قوت میں اضافہ ہو جائز نہیں، جیسے دارالحرب میں لوہے کی کان کی دریافت اور اس میں کام کرنا۔(۶)

۵ - دارالحرب میں حربیوں سے جرائم سرزد ہوں تو اسلام کا قانونِ جرم و سزا ان پر نافذ نہیں ہوگا۔(۷)

۶ - حربیوں کی اسلام سے عداوت کی وجہ سے اسلام کا نقطۂ نظر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ مالی اعتبار سے بھی حسن سلوک سے گریز کیا جائے، چنانچہ زکوٰۃ تو کافروں کو دینا جائز نہیں، صدقات نافلہ کے ذریعہ جہاں کافروں کی مدد کا ذکر ملتا ہے وہاں بھی اہل ذمہ، یعنی مسلمان ملک کے غیر مسلم شہری کی صراحت ملتی ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے "صدقہ")

۷ - کسی حربی باشندہ کو خصوصی اجازت حاصل کر کے بھی اسلامی ملک میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہ دی جائے گی، سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو اور اس پر جزیہ لگایا جائے۔(۸)

حَرَم

مکہ مکرمہ کے حرم ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، خود قرآن مجید میں اس کے حرم مامون ہونے کا ذکر موجود ہے: "أولم نمكن لهم حرما امنا" قرآن پاک نے اس کے مامون ہونے کی جہت کو مبہم رکھا ہے، حدیث نے اس کی توضیح و تشریح کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے کانٹے کاٹے نہ جائیں، حرم کے شکار کو پریشان نہ کیا جائے، بغیر اعلان و تعریف کے اس کا لقطہ نہ لیا جائے، (۹) ایک اور روایت میں ہے کہ نہ حرم میں خون بہایا جائے اور نہ اس کے درخت کاٹے جائیں، (۱۰) اسی طرح حرم کے چار احکام بحیثیت مجموعی حدیث میں مذکور ہیں،

(۱) المغنی: ۷/۳۶۸ (۲) البحر الرائق: ۵/۱۴۷ (۳) شرح السیر الکبیر: ۴/۱۴۸۶
(۴) حاشیہ شلبی علی تبیین الحقائق: ۴/۹۷ (۵) ھدایہ: ۲/۵۴۴، باب المستامن (۶) السیر الکبیر: ۴/۱۴۷۷
(۷) ردالمحتار: ۳/۲۵۳ (۸) ھدایہ: ۲/۵۶۶ (۹) بخاری: ۱/۲۱۶، باب فضل الحرم
(۱۰) ترمذی: ۱/۱۶۷، باب ماجاء فی فضل حرمة مکہ

حرم میں کسی کو قتل نہ کیا جائے، حرم کے درخت نہ کاٹے جائیں، شکار نہ کیا جائے اور بلا اعلان وتعریف لقطہ نہ لیا جائے، ذیل میں انھیں کی بابت فقہاء کی رائیں درج کی جاتی ہیں۔

حرم میں اجراء قصاص

حرم شریف میں قتل کی ممانعت تو اصولی طور پر متفق علیہ ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ کسی نے دوسرے کا کوئی عضو کاٹ دیا، جس سے اس کی ہلاکت واقع نہ ہوئی، پھر اس نے بھاگ کر حرم شریف کی پناہ لی، تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس میں بھی اختلاف نہیں کہ حرم کے اندر کوئی جرم کیا تو اس پر حرم ہی میں سزا نافذ ہوسکتی ہے، اختلاف اس میں ہے کہ حدودِ حرم سے باہر کسی کو قتل کیا اور حرم کی پناہ لے لی تو آیا اب حدودِ حرم کے اندر ہی اس پر ان سزاؤں کا نفاذ ہوگا اور ازراہِ قصاص اسے قتل کردیا جائے گا، یا اس کے حرم سے باہر آنے کا انتظار کیا جائے گا؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر سزا جاری کی جائے گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: حرم گنہگار قاتل (فار بدم) اور مجرم (فار بجنایۃ) کو پناہ نہیں دیتا، (۱)＿＿＿＿امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرم میں سزا جاری نہ کی جائے گی بلکہ اس پر ہر طرح کے کھانے پینے کی چیزیں روک لی جائیں گی، یہاں تک کہ وہ خود نکلنے پر مجبور ہوجائے، پھر نکلتے ہی اسے گرفتار کرلیا جائے گا اور اس پر سزا کا نفاذ عمل میں آئے گا، (۲) ان حضرات کے پیش نظر حدیث کا عموم ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً قتل کی ممانعت فرمائی ہے، اگر یہ ممانعت صرف ظلماً قتل کرنے کی بابت ہوتو حرم کی کچھ تخصیص باقی نہ رہی، کیونکہ یوں قتل ہر جگہ ممنوع ہے، رہ گئی ایسے مجرموں کو پناہ نہ دینے کی بات تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ضروریاتِ زندگی اس پر اس طرح بند کردی جائے کہ وہ حرم چھوڑنے پر مجبور ہوجائے۔

حرم کے درخت

اس پر اتفاق ہے کہ حرم کا درخت کاٹنا حرام ہے کہ دوا اور چارہ کی ضرورت کے سوا حرم کی گھانس (حشیش) کا کاٹنا جائز نہیں، دوا اور چارہ کے لئے کاٹنا ائمۂ ثلاثہ کے ہاں جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں جائز نہیں، تاہم درخت کے کاٹنے پر امام مالکؒ کے ہاں صرف گنہگار ہوگا، اس پر کوئی جزا واجب نہ ہوگی، امام شافعیؒ کے ہاں جزا واجب ہوگی، بڑا درخت ہوتو گائے، چھوٹا ہوتو بکری، (۳) اور احناف کے ہاں درخت کی قیمت، (۴) کس قسم کے درخت کاٹنے کی ممانعت ہے؟ طحطاویؒ نے اس پر تفصیل ووضاحت سے گفتگو کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ تین قسم کے درختوں کا کاٹنا اور جزاء دئے بغیر ان سے نفع اٹھانا دونوں جائز ہے، ایک قسم کے درخت وہ ہیں کہ نہ اس کو کاٹنا جائز ہے اور نہ جزا دئے بغیر ان سے نفع اٹھانا، پہلی تین قسم کے درخت یہ ہیں :

۱ - لگایا ہوا پودا، جس کو عموماً لوگ لگایا کرتے ہیں۔
۲ - لگایا ہوا پودا، گو عام طور پر یہ پودا لگایا نہ جاتا ہو۔
۳ - ایسا پودا جسے لوگ لگایا کرتے ہوں، مگر وہ از خود اُگ آئے ہوں

خودرو پودے ہیں جو از خود اُگ آئے ہوں اور عام طور پر

(۱) حوالۂ سابق
(۲) رحمۃ الأمۃ : ۱۴۰
(۳) رحمۃ الأمۃ : ۱۴۰
(۴) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۴۸۵، باب الجنایات

انھیں لگایا بھی نہ جاتا ہو، ان کا کاٹنا اور اُکھیڑنا جائز نہیں، (۱) اس کے ساتھ ان شرطوں کا بھی اضافہ کر لیجئے، کہ درخت سوکھا ہوا نہ ہو، نہ ٹوٹا ہوا ہو، اذخر اور سوکھی ہوئی گھانس کا بھی کاٹنا جائز نہیں ہے۔ (۲)

حرم میں شکار

شکار کے سلسلہ میں جو احکام محرم کے ہیں، قریب قریب وہی احکام اس شخص کے شکار کرنے کے ہیں جو خود تو حلال ہو، لیکن حرم میں شکار کرے، وحشی جانوروں کا شکار دونوں ہی صورتوں میں ممنوع ہے، اور کرلے تو موجب تاوان ہے، عام فقہاء کے نزدیک واجب ہوگا کہ اسی جسم کا پالتو جانور خرید کر ذبح کیا جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اصولاً "مثل معنوی" یعنی قیمت واجب ہے، (۳) خواہ اس سے جانور خرید کر ذبح کرے، یا کھانا خرید کر فی مسکین نصف صاع (ایک کیلو چھ سو بانوے گرام) صدقہ کردے، ہاں محرم اور حلال شخص کے حرم میں شکار کے درمیان اس قدر فرق ہے کہ محرم یوں بھی کرسکتا ہے کہ بجائے صدقہ کے ہر نصف صاع کھانے کے بدلہ ایک روزہ رکھ لے، مگر حرم کے شکار کے لئے صدقہ کرنا ہی ضروری ہے، **لایجزیء الصوم بقتل الحلال صیدالحرم.** (۴)

جن جانوروں کا قتل جائز ہے؟

تاہم بعض وحشی جانوروں کو مار ڈالنے کی اجازت ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں پانچ جانوروں کا ذکر ہے۔ چوہا، بچھو، کوا، چیل، اور کاٹ کھانے والا کتا (کلب عقور)، (۵) مسلم کی روایت میں سانپ کا اضافہ ہے، (۶) ترمذی ہی نے ابوسعید خدری ﷺ سے مطلقاً درندہ (السبع العادی) کے الفاظ نقل کئے ہیں، (۷) بعض روایات میں بھیڑئے اور چیتے کا صریحاً ذکر ہے، (۸) اس طرح نو ہو جاتے ہیں، پس صحیح یہ ہے کہ ان جانوروں کی تحدید مقصود نہیں، بلکہ ایذاء پہونچانے والے جانور مراد ہیں، یہی رائے احناف اور مالکیہ کی ہے، شوافع کے نزدیک ایسے جانوروں کا شکار جائز ہے، جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا، (۹) چنانچہ حنفیہ کے یہاں علاوہ ان جانوروں کے جن کا ذکر حدیث میں موجود ہے، مچھر، چیونٹی، جونک وغیرہ کے قتل کی اجازت کی تصریح موجود ہے۔ (۱۰)

حرم کا لقطہ

جہاں تک حرم کے لقطہ کی بات ہے تو حرم ہو یا حل، احناف اور مالکیہ کے ہاں حکم میں کچھ فرق نہیں، تشہیر ہر دو صورت میں ضروری ہے، حرم کے ذکر سے محض تاکید و اہتمام مقصود ہے، شوافع

(۱) طحطاوی علی مراقی الفلاح :۳۸۵ (۲) فتح القدیر علی الهدایه ، اذخر کا استثناء خود حدیث سے ثابت ہے، بخاری : باب لایحل القتال فی مکة

(۳) رحمة الأمة : ۱۳۹ (۴) مراقی الفلاح : ۳۸۵، مع الطحطاوی

(۵) ترمذی، باب ماجاء مایقتل المحرم من الآداب : ۱/۱۷۱، باب مایقتل من الدواب "کلب عقور" کا ترجمہ "کتے" سے امام ابوحنیفہ کی رائے پر ہے۔ امام زفرؒ نے بھیڑیا، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے درندہ جانور مراد لیا ہے۔ امام مالکؒ نے شیر، چیتے اور بھیڑیا کو کلب میں شامل مانا ہے، معارف السنن : ۶/۱۰۹

(۶) مسلم : ۱/۳۸۱، باب مایندب للمحرم وغیره ، قتله من الدواب فی الحل و الحرم

(۷) ترمذی، باب ماجاء مایقتل المحرم من الدواب : ۱/۱۷۱ (۸) معارف السنن: ۶/۱۰۶

(۹) حوالۂ سابق (۱۰) مراقی الفلاح : ۳۸۵

اور حنابلہ فرق کرتے ہیں کہ لقطۂ حرم کو پانے والا اسے بحفاظت رکھے، جب تک حرم میں رہے اس کی تشہیر کرتا رہے، جب حرم سے جائے تو حاکم شہر کے حوالے کردے، وہ کسی طور اس کا مالک نہیں بن سکتا۔(۱)

کیا مدینہ حرم ہے؟

مکہ مکرمہ کے حرم ہونے پر فقہاء ایک خیال ہیں، لیکن مدینہ منورہ بھی حرم ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ مدینہ کو بھی حرم مانتے ہیں، ان حضرات کے نزدیک مدینہ کے درخت کاٹنا اور شکار کرنا جائز نہیں۔ تاہم اگر ایسا کرگذرے تو کوئی جزاء واجب نہیں ہوتی، امام شافعیؒ کی رائے تھی کہ جو درخت کاٹے یا شکار کرے اس کے جسم سے تمام سامان (سلب) چھین لیا جائے، لیکن بعد کو انھوں نے اپنی رائے سے رجوع کرلیا، ان حضرات کی دلیل حضرت انس ﷛ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مدینہ فلاں مقام سے فلاں تک حرم ہے، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ کسی بدعت کو ایجاد کیا جائے، جو یہاں کسی بدعت کو جنم دے، اس پر خدا، فرشتوں اور تمام انسانیت کی لعنت ہے۔

احناف کے نزدیک مدینہ منورہ حرم نہیں ہے، حضرت انس ﷛ ہی سے مروی ہے کہ ان کے بھائی عمیر کے پاس ایک پرندہ تھا، جس سے وہ کھیلتے تھے، پرندہ مرگیا تو آپ ﷺ نے مزاحاً دریافت فرمایا: " **یاعمیر! مافعل بک النغیر؟** " اب اگر مدینہ کے شکار کی ممانعت ہوتی تو ظاہر ہے کہ حضور ﷺ پرندہ کو روک رکھنے اور اس سے کھیلنے کی اجازت مرحمت نہ فرماتے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کے گھر والوں کے پاس ایک جنگلی جانور تھا، آپ تشریف لے جاتے تو دوڑتا، بھاگتا اور کھیلتا، آپ ﷺ کی آمد کا احساس کرتا تو بیٹھ جاتا اور حرکت نہ کرتا، اسی طرح آپ ﷺ نے حضرت سلمہؓ کو شکار کی جگہ کی رہبری بھی فرمائی ہے، خود امام بخاریؒ نے اسی باب (باب حرم المدینہ) میں حدیث پیش کی ہے، جس سے مدینہ کے درختوں کو کٹوانا ثابت ہے، رہ گئی وہ روایت جس میں مدینہ کے درخت کاٹنے کی ممانعت ہے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مدینہ کی خوبصورتی کو باقی رکھنے کی غرض سے تھا، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے مدینہ کے قلعوں اور خوبصورت عمارتوں کو منہدم کرنے سے بھی منع فرمایا: **لاتهدموا الأطام فإنها زينة المدينة** . (۲)

حَرِیر

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سونا اور ریشم میری اُمت کی خواتین کے لئے حلال ہے اور مردوں کے لئے حرام، (۳) ایک روایت میں ہے کہ جو شخص دنیا میں ریشمی لباس پہنے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں، (۴) اس لئے اُصولی طور پر فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مردوں کے لئے ریشمی لباس کا استعمال جائز نہیں، البتہ اس کی تفصیل میں معمولی نوعیت کا اختلاف بھی ہے، اس لئے پہلے فقہاء احناف کے مسلک پر قاضی خاںؒ، حصکفیؒ اور شامیؒ وغیرہ نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے، پھر جن نکات میں دوسرے فقہاء کا اختلاف ہے ان کی طرف اشارہ

(۱) رحمۃ الأمۃ : ۲۴۴، کتاب اللقطۃ

(۲) ملخص از : عمدۃ القاری : ۲۲۹/۱۰-۲۳۰، باب حرم المدینہ

(۳) ترمذی : ۳۰۲/۱، باب ماجاء فی الحریر والذهب للرجال

(۴) بخاری عن عمر، باب لبس الحریر : ۸۶۸/۲

کردیا جائے گا۔

ریشم کی تھوڑی مقدار جائز ہے، زیادہ مقدار جائز نہیں، اور تھوڑی مقدار سے مراد لمبائی اور چوڑائی چار انگل ہے، صحیح تر قول کے مطابق ایک جگہ اتنی مقدار ریشم کا استعمال مکروہ ہوگا، اگر متفرق جگہ ریشم کا استعمال ہو، لیکن کسی ایک جگہ اتنی مقدار نہ ہوتو مضائقہ نہیں، (۱) اس لئے کہ حضرت عمر ﷺ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے دو تین چار انگلی ریشم کی اجازت دی ہے، **إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع**. (۲)

نیز یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک ایسا جبہ استعمال فرمایا ہے، جس کے کنارے ریشمی کپڑے کے سلے ہوئے تھے۔ (۳)

اگر ریشمی کپڑا جسم کے اندرونی اور بالائی کپڑے کے درمیان ہو، جس کو "حشو" کہا جاتا ہے تو ایسے کپڑے کا پہننا جائز ہے۔

کپڑے پر ریشم کی دھاری کو بعض فقہاء نے مطلقاً جائز قرار دیا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، شامیؒ نے سرخسیؒ سے نقل کیا ہے: **"لابـاس بـالعلم في الثوب كانه تبع "** نیز یہ بھی نقل کیا ہے کہ اس کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہیں۔ (۴)

امام صاحبؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ ریشمی کپڑے کی حرمت اس وقت ہے، جب کہ وہ جسم سے مس کر رہا ہو، لیکن فتویٰ اس بات پر ہے کہ گو اُوپر کا کپڑا ریشمی ہو اور استر کپڑے اور جسم کے درمیان حائل ہو پھر بھی حرام ہوگا، (۵) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جنگ میں ریشمی کپڑے کا استعمال جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۶)

جس کپڑے کا بانا ریشم نہ ہو اور تانا ریشم ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً اس کا استعمال جائز ہے۔ (۷)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشمی بستر، فرش، تکیہ اور پردے وغیرہ کا استعمال جائز ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں، غالباً صاحبین کی رائے زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حریر و دیباج کے کپڑے پہننے اور اس پر بیٹھنے دونوں سے منع فرمایا ہے۔ (۸)

نابالغ بچوں کو ریشمی کپڑا پہنانا جائز نہیں البتہ پہنانے والا گنہگار ہوگا۔ (۹)

دوسرے فقہاء کی رائیں

صاحبین کی طرح دوسرے فقہاء بھی ریشمی کپڑے کے تکیے، فرش اور پردے جائز نہیں قرار دیتے، نیز جوں، خارش وغیرہ کی وجہ سے بھی فقہاء مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء ریشمی کپڑے کی اجازت دیتے ہیں، چار انگل کی مقدار کی اجازت میں دوسرے فقہاء بھی احناف کے ہم خیال ہیں، ریشمی دھاگے کے ساتھ

(۱) ردالمحتار: ۲۲۳/۵ (۲) مسلم: ۱۹۱/۲، باب تحریم استعمال إناء الذهب و الحرير

(۳) بخاری: ۸۶۳/۲، باب القباء والفروج و هو القباء الخ، مسلم ۱۹۰/۲، باب تحریم استعمال إناء الذهب و الفضة و الحرير

(۴) ردالمحتار: ۲۲۴/۵ (۵) ردالمحتار: ۲۲۵/۵

(۶) در علی هامش الرد: ۲۲۴/۵ (۷) قاضی خان علی الهندیه: ۴۱۲/۳

(۸) بخاری، عن حذيفه: ۸۶۸/۲، باب افتراش الحرير (۹) قاضی خان علی الهندیه: ۴۱۲/۳

سوتی یا کسی اور دھاگے کی بناوٹ ہو تو شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غالب کا اعتبار ہوگا اور مالکیہ کے یہاں بہر حال اس کی ممانعت ہوگی،(۱) احناف کی رائے گذر چکی ہے کہ اگر بانا ریشم کا نہ ہو صرف تانا ریشمی ہو تو جائز ہے۔

حریم

"حریم" کے اصل معنیٰ رکاوٹ کے ہیں، اسی لئے کنویں کے منڈیر کو "حریم" کہا جاتا ہے، کہ کنویں میں گرنے سے رکاوٹ ہے، حدیث میں یہ لفظ کنویں اور چشمے کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی کنواں کھودا، تو اس کنویں کے گرد چالیس ہاتھ اس کا حق ہے۔ جس میں اس کا جانور بیٹھا کرے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ افتادہ زمین میں کھودا جانے والا کنویں کا "حریم" پچیس ہاتھ ہے،(۲) یہاں حدیث میں حریم سے وہ خاص حصہ مراد ہے جو غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودنے کی وجہ سے کھودنے والے کو حاصل ہو جاتی ہے، اسی لئے اہل علم نے "حریم" کی تعریف یوں کی ہے کہ آباد کردہ جگہ سے مکمل نفع اٹھانے کے لئے جس کی ضرورت ہو وہ "حریم" ہے، "ماتمس إليه الحاجة لتمام الانتفاع بالمعمور". (۳)

احناف کا نقطۂ نظر

"حریم" کے مسئلہ میں غالباً فقہاء متقدمین نے زیادہ منضبط اور مبسوط گفتگو کی ہے، لیکن ماضی قریب کے بعض اہل علم نے اس پر اچھی طرح روشنی ڈالی ہے، انہی مصنفین میں ڈاکٹر وھبہ زحیلی ہیں، نیچے "حریم" سے متعلق احکام ڈاکٹر زحیلی کی تحریر سے نقل کئے جارہے ہیں :

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چشمہ کا "حریم" ہر سمت سے پانچ سو ہاتھ ہے، اس رقبہ میں کسی اور کو زمین کھودنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، کنواں جس سے ہاتھ کے ذریعہ پانی کھینچا جائے، (بئر عطن) کا حریم بالاتفاق ہر چہار جانب سے چالیس ہاتھ ہے اور وہ کنویں جن کا پانی اونٹ یا جانور کے ذریعہ کھینچا جائے، (بئر ناضح) کا "حریم" امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ اور صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے، واضح ہو کہ کنواں اور چشمہ کا یہ حریم اس صورت میں ہے، جب کہ افتادہ سرکاری زمین کی کھدوائی ہوا اور امام سے اجازت حاصل ہو، یا خود اپنی مملوکہ زمین میں کنواں یا چشمہ کھودا ہو، اگر کسی اور کی مملوکہ زمین میں کنواں کھود لیا تو جائز نہ ہوگا اور نہ حریم کا حق دار ہوگا، نیز ہاتھ سے مراد چار انگلیوں کی مشت سے چھ مشت ہے۔

افتادہ زمین میں نہر کھودی تو نہر کی دونوں طرف اتنی زمین اس کی حریم سے لی جائے گی جس پر کہ نہر کی مٹی ڈالی جائے، اگر کسی اور کی مملوکہ زمین سے اپنی زمین میں نہر لایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے کوئی حریم نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے حریم ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں طرف سے نہر کی اصل چوڑائی کا نصف نصف اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر دو جانب سے مکمل نہر کے برابر، اس اختلاف کا اثر یہ پڑیگا کہ نہر کے ان کناروں پر نہر کی جو مٹی ڈالی جائے گی، صاحبین کے نزدیک مالک نہر کو اس پر درخت لگانے کا حق حاصل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالکانِ زمین کو۔

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته : ۵۴۹/۳-۵۵۰ (۲) نصب الراية : ۲۹۰/۴-۲۹۱ (۳) الفقه الإسلامي وأدلته : ۵۶۳/۵

افتادہ زمین میں جو سرکاری ملکیت میں ہو درخت لگایا جائے تو اس درخت کے چاروں طرف پانچ ہاتھ زمین مالکِ درخت کی ہوگی، تاکہ وہ پھل توڑ سکے، اور اسے رکھ سکے۔ (۱)

دوسرے فقہاء کا مسلک

امام مالکؒ کے نزدیک کنویں سے متصل اراضی کا اتنا حصہ جس میں کنویں کے کھودنے کی وجہ سے اس کنویں کا پانی متاثر ہو یا کوئی ایسا گڑھا کھودنا، جس میں نجاست ڈالی جائے تو اس نجاست کا اثر کنویں پر پڑ جائے جائز نہیں، اسی طرح درخت کا حریم اتنا حصہ ہوگا، جس میں کسی عمارت کی تعمیر، شجر کاری، یا کنویں کا کھودنا درخت کے لئے مضر نہ ہو، مکان کا حریم، آمد ورفت کے راستے، پانی کے بہاؤ کے راستے اور کوڑے پھینکنے کی جگہ ہے، غالباً مالکیہ نے ان چیزوں کے لئے کسی خاص مسافت کی تعیین نہیں کی ہے۔

شوافع کے نزدیک بھی حریم کا تعلق عرف ہی سے ہے اور وہ بھی کنویں، نہر، تعمیر شدہ مکان، آباد کردہ گاؤں کے لئے ''حریم'' کے قائل ہیں، حنابلہ نئے کنویں کے لئے ہر چہار جانب سے پچیس ہاتھ اور پرانے کنویں کی تجدید کے بعد اس کا حریم پچاس ہاتھ قرار دیا ہے، چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ، درخت کا حریم اس کے پھیلاؤ تک، نہر کا حریم اس کے دونوں کناروں، زراعتی زمین کا حریم اتنا حصہ جو آبیاری کے لئے کفایت کرے، وغیرہ ہے، البتہ یہ سب اسی وقت ہے، جب کہ افتادہ سرکاری مملوکہ زمین میں آبادکاری کرے، اگر ایسی جگہ مکان بنایا جہاں چاروں طرف دوسرے کی مملوکہ اراضی ہیں، تو اس کے لئے کوئی حریم نہیں۔ (۲)

(حریم کے مسئلہ کا تعلق چونکہ سرکاری مملوکہ افتادہ زمین سے ہے، جس کو ''موات'' کہا جاتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کے ساتھ ''احیاء موات'' کی بحث بھی دیکھنی چاہئے)۔

حِسبہ

''حِسبہ'' یا ''احتساب'' ایسے معروف کا حکم دینا ہے، جس کو لوگ چھوڑ رہے ہوں اور ایسے منکرات سے روکنا ہے، جس کا لوگ ارتکاب کر رہے ہوں، یوں تو ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' اُمت کا ایک مستقل فریضہ ہے، لیکن اسلامی حکومت میں خاص اس مقصد کے لئے تین اہم شعبے قائم ہیں: دفع مظالم، قضا اور ''حِسبہ'' یا احتساب، شعبۂ احتساب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے قائم کیا، لیکن خلیفہ عباسی مہدیؒ کے عہد میں یہ اس نام سے موسوم ہوا۔ (۳) قاضی ابوالحسن ماوردی نے اسلام کے نظامِ حکومت پر ایک نہایت اہم کتاب ''الأحکام السلطانیہ'' لکھی ہے اور اس میں ایک مستقل فصل شعبۂ ''احتساب'' کے بارے میں قائم کیا ہے۔

محکمۂ قضاء اور احتساب

شعبۂ ''قضاء'' اور شعبۂ ''احتساب'' اس معاملہ میں مشترک ہے کہ جیسے قاضی حقوق الناس میں ظالم کے خلاف مظلوم کا دعویٰ سن سکتا ہے، اسی طرح ''محتسب'' بھی تین قسم

(۱) ملخصاً از : الفقہ الإسلامی : ۵/۶۷-۵۶۵

(۲) الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۵/۰۷-۵۶۸ (ملخصاً)

(۳) الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۶/۷۶۴

کے دعاوی کی سماعت کرسکتا ہے، ایک وہ جس کا تعلق ناپ تول سے ہے، دوسرے وہ جس کا تعلق قیمت اور سامان فروخت میں ملاوٹ یا دھوکہ سے ہے، تیسرے قدرت کے باوجود، دین واجب کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے متعلق معاملات میں، —— اسی طرح جیسے قاضی مدعا علیہ سے حقوق کی ادائیگی کا مطالبہ کرسکتا ہے، اسی طرح ''محتسب'' بھی جن اُمور سے متعلق دعویٰ سننے کا مجاز ہے، مدعا علیہ کو ان پر عمل آوری کی پابندی رکھنے کا بھی حق رکھتا ہے۔

البتہ محتسب ظاہری منکرات ہی سے متعلق مقدمات کو سنے گا اور قاضی ہر طرح کے مقدمات کو قبول کرے گا، اسی طرح محتسب انہی معاملات پر کارروائی کرسکتا ہے جن میں مدعا علیہ کو اپنی غلطی کا اقرار ہو اور وہ دوسروں کا حق اپنے آپ پر تسلیم کرتا ہو، اگر باہم اختلاف اور اثبات وانکار کی نوبت ہو تو اب قاضی ہی ایسے معاملات کو سننے، اور فیصل کرنے کا حق رکھتا ہے۔

لیکن بعض جہتوں سے محتسب کے اختیارات قاضی سے بڑھ جاتے ہیں، مثلاً قاضی انہی معاملات کی تحقیق کرسکتا ہے، جو اس کی عدالت میں پیش ہوں اور مقدمۂ زیر تحقیق کا دوسرا فریق بھی موجود ہو، تب ہی وہ دعویٰ کی سماعت کرے گا، لیکن محتسب دوسرے فریق کی عدم موجودگی میں بھی دعویٰ کی سماعت کرے گا اور بطور خود بھی اس کے بغیر کہ اس کے سامنے استغاثہ پیش کیا جائے معاملات کی تحقیق کرسکتا ہے، محتسب کسی منکر سے روکنے کے لئے درشتی وسختی کا استعمال کرسکتا ہے، کیوں کہ اس کا منصب ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو برائیوں سے ڈرائے، جب کہ قاضی عدل وانصاف کے لئے ہے، اور وہ داروگیر میں ایسا رویہ اختیار نہیں کرسکتا، جو وقار ومتانت کے خلاف ہو۔

محکمۂ دفع مظالم اور احتساب

دفع مظالم کا شعبہ اور محکمۂ احتساب دونوں بزور قوت منکرات سے ڈرانے، ان کے لئے مناسب تدبیریں اختیار کرنے پر مامور ہیں، لیکن دفع مظالم کے اختیارات بہت وسیع ہیں، یہاں تک کہ وہ بزور قوت قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرتا ہے، گویا وہ زبردست قوتِ نافذہ کا مالک ہوتا ہے، جب کہ محکمۂ احتساب کے اختیارات محدود اور اس کی قوت کمتر ہوتی ہے۔

امر بالمعروف

محتسب کو جس ''امر بالمعروف'' کا فریضہ انجام دینا ہے، اس کی تین قسمیں کی گئی ہیں، وہ اُمور جو حقوق اللہ سے متعلق ہیں، وہ جو حقوق الناس سے متعلق ہیں، اور وہ جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

حقوق اللہ میں بعض وہ ہیں کہ جن کو اجتماعی طور پر انجام دیا جانا ضروری ہے اور محتسب اجتماعی طور پر ان کا حکم دے گا، چنانچہ اگر کسی آبادی میں لوگوں نے جمعہ چھوڑ دیا ہو، یا مسجد میں جماعت اور نماز کے لئے اذان کا سلسلہ ترک کردیا گیا ہو، محتسب پر واجب ہوگا کہ اجتماعی طور پر مسلمانوں کو ادائیگی کا حکم دے، اگر جمعہ، جماعت وغیرہ ہوتی ہو اور اتفاقاً کسی نے شرکت نہ کی ہو تو ان سے تعرض نہ کرے گا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو کوئی عذر ہو، وہ احکام جو اجتماعی نوعیت کے نہیں ہیں، افراد سے متعلق ہیں، جیسے نماز کو اتنی تاخیر سے ادا کرنا کہ وقت نکل جائے، تو ایسی صورت میں کوتاہی کرنے والے اشخاص کو نماز کی بروقت ادائیگی

کا حکم دے گا۔

حقوق الناس میں بعض تو وہ ہیں جو عام نوعیت کے ہیں اور پوری آبادی سے اس کا تعلق ہے، مثلاً شہر میں پینے کے پانی کا نظم معطل ہو گیا ہو، فصیل شہر ٹوٹ گئی ہو، مسافرین رہگذر سے گذرتے ہوں اور ان کی اعانت و مدد سے اہل شہر گریزاں ہوں، اگر بیت المال میں مال موجود ہو تو بیت المال سے محتسب ان کی تکمیل کرائے گا، لیکن اگر بیت المال اس سے قاصر ہو تو آبادی کے کشادہ حال لوگوں کو ان امور کی انجام دہی کا حکم دے گا، یہی احکام منہدم شدہ مساجد و مدارس کا بھی ہے، خاص افراد سے متعلق حقوق الناس بھی محتسب کے دائرہ اصلاح میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص قدرت کے باوجود دین ادا کرنے میں ٹال مٹول سے کام کرے اور اہل حق محتسب کے پاس اپنا معاملہ لائیں، تو اسے محتسب اداءِ قرض کا پابند کرے گا، قاضی نے کسی پر نفقہ کا فیصلہ کیا ہو اور وہ نہ ادا کرتا ہو تو بجبر اس سے نفقہ ادا کرائے گا، کسی شخص پر چھوٹے بچوں کی کفالت ہو تو محتسب اس کو کفالت پر مجبور کرے گا اور گو قاضی ہی اس پر فیصلہ کا مجاز ہے، لیکن تا فیصلہ محتسب اس کو مجبور کر سکتا ہے کہ وہ اپنی ذمہ داری ادا کرتا رہے۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس میں سے مشترک حقوق یہ ہیں کہ اولیاء کو اپنی لڑکیوں کی ''کفو'' سے شادی کرانے کا حکم دیا جائے گا، اگر لڑکیاں طالب ہوں، کوئی عورت احکام عدت کی پابندی نہ کرے تو اسے مجبور کیا جائے گا، مالکان مویشی کو حکم دے گا کہ وہ چارہ کا مناسب انتظام کرے اور جانور سے اس کی حیثیت و قوت سے زیادہ کام نہ لے۔

نہی عن المنکر

ٹھیک ''امر بالمعروف'' کی طرح حقوق اللہ اور حقوق الناس اور مشترک حقوق کو سامنے رکھ کر ''نہی عن المنکر'' کی بھی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ پھر حقوق اللہ کے ذیل میں آنے والے منکرات یا تو عبادات سے متعلق ہوں گے، مثلاً سری نمازوں میں جہری قرأت، جہری نمازوں میں سری قرأت، اذان میں غیر ماموراذکار کا اضافہ، زکوۃ کی عدم ادائیگی، یا محظورات سے متعلق ہوں گی، یعنی وہ تہمت اور شک کے مواقع جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس کا لحاظ نہ رکھا جائے، جیسے گانا بجانا وغیرہ ان سب سے محتسب روکے گا، البتہ لحاظ رہے کہ جو برائیاں علانیہ انجام نہ دی جائیں، اگر وہ اس درجہ کی ہوں کہ ان کی وجہ سے کسی انسان کی ہتک حرمت ہوتی ہو تو جیسے کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کی نیت سے، یا کسی مرد کو قتل کرنے کی غرض سے خلوت کا خواہاں ہو تو محاسب تجسس کرے گا اور تلاش و جستجو کر کے مجرم کو پکڑے اور گرفتار کرے گا، اور جو اس نوعیت کے نہ ہوں، مثلاً اندرونِ خانہ کسی کے بارے میں شراب پینے وغیرہ کی اطلاع ملے تو اس کا تجسس ''محتسب'' کے ذمہ نہیں ہے۔

حقوق اللہ ہی میں ایک قسم غیر شرعی معاملات کی ہے، جیسے ناجائز طریقہ پر خرید و فروخت، نکاح کی ایسی صورتیں جو بالاتفاق حرام ہیں، سامان فروخت میں ملاوٹ، قیمت کی ادائیگی میں جعل، ناپ تول میں کمی وغیرہ، ان سب پر نکیر کرنا محتسب کا فریضہ ہے۔

خالص حقوق الناس کے ذیل میں آنے والے منکرات میں پڑوسی کی حد میں متجاوز ہو جانا، یا اس کے رہائشی، حقوق راستہ

وغیرہ (حریم) میں آگے بڑھ جانا، یا اس کی دیوار پر چھپر کو معلق کرنا وغیرہ ہے، اگر متعلق شخص محتسب کی طرف رجوع کرے تو وہ اس میں دخل دے گا، اطباء و معلمین کی فرض شناسی اور کوتاہی، دھوبی، رنگریز، سونار اور اس طرح کا کام کرنے والوں کی امانت وخیانت وغیرہ کی نگرانی بھی محتسب کو کرنی چاہئے۔

حقوق اللہ اور حقوق الناس کے مشترک منکرات میں سے یہ ہیں کہ لوگوں کو اس طرح بلندی سے چڑھنے سے منع کیا جائے گا کہ دوسروں کے گھر میں بے ستری ہو، ائمۂ مساجد کو نماز میں بہت طویل قرآن پڑھنے سے روکا جائے اور معتدل حد تک قرآن پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، کشتی رانوں کو اتنا بوجھ اٹھانے سے منع کیا جائے گا کہ کشتی غرق ہو جانے کا اندیشہ ہو، تیز ہوا کے وقت لوگوں کو لے جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی، مرد وزن دونوں سوار ہوں تو درمیان میں پردہ قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، بازاروں اور راستوں سے ایسی نشست گاہیں ہٹائی جائیں گی جن سے گذرنے والوں کو دشواری ہو۔ تعمیری سامان اور دوسرے سامان سڑکوں پر رکھے جائیں اور لوگوں کو دقت ہو تو ان کو اٹھانے کا حکم دیا جائے گا۔ قسمتوں کا حال بتانے والے (کہانت) اور اس پر اجرت وصول کرنے والے اور دینے والے اس طرح کی باتوں سے روکے جائیں گے، غرض اس نوعیت کے منکرات کا دامن بہت وسیع ہے اور ان سے روکنا، ان کے سد باب کے لئے مناسب تدبیر کرنا اور بروقت اور مناسب زجر و توبیخ محتسب کے فرائض میں سے ہے۔ (۱)

افسوس کہ دوسرے ملکوں کا تو پوچھنا ہی کیا ہے، خود اسلامی ملکوں میں بھی اسلامی حکومت کا یہ اہم شعبہ ناپید ہے، موجودہ زمانہ میں فلموں کی رکاوٹ، فحش ویڈیو کی ممانعت، بے پردگی کا سدِ باب، مخلوط سفر و آمد و رفت کی شکل اور اس طرح کی بے شمار منکرات ہیں کہ سوائے خدا ترس محتسبین کے ان کے سد باب کی اور کوئی صورت نہیں۔

جن اُمور میں گواہی کے لئے دعویٰ ضروری نہیں

"حسبہ" اسلام کے نظامِ قضا میں ایک اور اصطلاح کی حیثیت سے بھی معروف ہے اور وہ یہ کہ شریعت میں اکثر معاملات وہ ہیں جن میں شہادت اور گواہی اسی وقت سنی جاتی ہے جب کہ کوئی دعویٰ عدالت میں پیش ہوا ہو، لیکن بعض معاملات جو حقوق اللہ سے متعلق ہیں ایسے بھی ہیں کہ ان میں دعویٰ کے بغیر شہادت معتبر ہوگی، بلکہ ان امور میں بلا مطالبہ گواہی دینا واجب ہے، علامہ شامیؒ نے ابن نجیمؒ سے اس سلسلہ میں ان اُمور کو نقل کیا ہے: طلاق، باندی کی آزادی، وقف، رمضان کا چاند، قذف اور چوری کے علاوہ دوسرے حدود، حرمت مصاہرت، خلع، ایلاء، ظہار، نسب کے سلسلہ میں بلا دعویٰ گواہی معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ (۲)

خشفہ

(ح اور ش) پر زبر کے ساتھ، خشفہ کے اصل معنی کھیتی کے کاٹے جانے کے بعد کھیت میں بچ جانے والی جڑوں کے ہیں،

(۱) مخلص از: الأحکام السلطانیة: ۵۸-۲۴۰، الباب العشرون فی أحکام الحسبة

(۲) رد المحتار: ۱۷۵/۸، بتحقیق شیخ عادل و شیخ علی محمد۔

غالبًا اسی مناسبت سے ختنہ میں چمڑے کا جو حصہ کاٹا جاتا ہے، اس سے اوپر کے حصہ کو "حشفہ" کہتے ہیں،(۱) جس کو اردو زبان میں سپاری کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

بہت سے احکام وہ ہیں جو مرد کے آلۂ تناسل سے حشفہ کی مقدار دخول سے متعلق ہیں، علامہ ابن نجیم مصریؒ اور علامہ سیوطیؒ نے الاشباہ والنظائر سے موسوم اپنی اپنی کتابوں میں ان جزئیات کو جمع کیا ہے، ذیل میں ابن نجیم کی اشباہ سے یہ مسائل نقل کئے جاتے ہیں :

☆ مرد و عورت پر غسل کا واجب ہونا۔
☆ غسل ختم ہوجانے کی وجہ سے نماز، سجدہ، خطبہ، طواف، قرآن مجید کی تلاوت، قرآن مجید کو چھونا، لکھنا، اٹھانا اور مسجد میں داخل ہونا، ان سب امور کی ممانعت۔
☆ غسل سے پہلے کھانے پینے کا مکروہ ہونا۔
☆ اگر موزوں پر مسح کر رہا تھا تو اب ان کا اتارنا واجب ہے، غسل کے بعد دوبارہ پہنا جا سکتا ہے۔
☆ اگر عورت کے حائضہ ہونے کے ابتدائی دنوں میں صحبت کی، اور مقدار حشفہ دخول ہوگیا، تو ایک دینار اور حیض کے آخری ایام میں نصف دینار بطور کفارہ کے ادا کرنا مستحب ہے۔
☆ اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، قضاء اور کفارہ واجب ہوجاتا ہے، اور اسلامی حکومت ہوتو وہ مستحق تعزیر قرار پاتا ہے۔
☆ اگر طلوع صبح کے وقت بیوی کے ساتھ اسی کیفیت میں رہا تو روزہ منعقد نہیں ہوتا۔
☆ کفارہ کے جن روزوں میں تسلسل ضروری ہے ان میں اگر کسی روزہ میں اس کیفیت کے ساتھ صبح ہوئی تو تسلسل ختم ہو جائے گا اور از سر نو روزے رکھنے پڑیں گے۔
☆ اعتکاف میں اس عمل سے اعتکاف فاسد ہوجائے گا۔
☆ حج میں وقوف عرفہ سے پہلے عمل حج کو فاسد کردے گا۔
☆ عمرہ میں اگر طواف کے چار شوط پورے کرنے سے پہلے یہ نوبت آگئی تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، اور یہ بات واجب ہوگی کہ حج و عمرہ کے افعال کو پورا کرے اور آئندہ اس کی قضاء کرے، نیز دم بھی واجب ہوگا۔
☆ اگر نکاح فاسد کے بعد یہ حرکت کی یا کسی اور عورت کو بیوی سمجھ کر اس کے ساتھ یہ فعل کرگزرا، تو مہر مثل واجب ہوگا۔
☆ اگر بیوی کو طلاق رجعی دی تھی اور وہ عدت میں تھی تو اس فعل سے رجعت ثابت ہوجائے گی۔
☆ بیوی کے ساتھ اس فعل کے بعد اس کی بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی، اگر کسی اور عورت کے ساتھ اس نے یہ حرکت کی تو اس کے ماں باپ اور اولاد کا سلسلہ عورت پر حرام قرار پائے گا۔
☆ اگر کسی نے بیوی کو تین طلاق دے دی تھی، عدت گذرنے کے بعد دوسرے مرد سے نکاح ہوا اور اس نے صرف مقدار حشفہ داخل کیا، پھر طلاق کی نوبت آگئی، یا دوسرے شوہر کی وفات ہوگئی، تو اب وہ شوہر اول کے لئے حلال ہوجائے گی۔
☆ اگر کسی لڑکی کا نکاح زمانۂ نابالغی میں ہوا، جب کہ وہ شوہر دیدہ نہیں تھی، تو بالغ ہونے کے بعد اسے اپنا نکاح رد کرنے

(۱) القاموس المحیط : ۱۰۳۴

کا اختیار رہوتا ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار بلوغ'' کہتے ہیں، اگر ایسی لڑکی سے شوہر نے حشفہ کے بقدر دخول کرلیا تو اب خیار بلوغ کا حق باقی نہیں رہے گا۔

☆ جس عورت کا مہر مقرر ہوا ہو، اگر شوہر اور اس کے درمیان یہ فعل واقع ہوا ہو تو وہ پورے مہر کی مستحق ہوگی، اور اگر نکاح کے وقت مہر متعین نہیں ہوا تھا، تو اس کے بعد وہ مہر مثل کی مستحق ہو جائے گی۔

☆ جس عورت کا مہر معجّل مقرر ہوا تھا، یعنی اس کے فوراً ادا کرنے کا وعدہ تھا، عورت کو حق ہے کہ ایسا طے شدہ مہر وصول ہونے تک وہ اپنے آپ پر شوہر کو قدرت نہ دے، اگر عورت نے ایک دفعہ اپنے شوہر کو بہ قدر حشفہ دخول کی قدرت دے دی تو اب اسے اپنے آپ کو روکنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

☆ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو صحبت کی شرط پر طلاق دی تو مقدار حشفہ دخول کے ساتھ ہی عورت پر یہ مشروط طلاق واقع ہوگی۔

☆ جس عورت سے دخول کی نوبت نہیں آئی، اس کو پاکی کی حالت میں طلاق دی جائے یا حیض کی حالت میں، طلاق بدعت نہیں ہوئی، اور جس عورت سے دخول ہوگیا ہو، اس کو حالت حیض میں طلاق دینا بدعت اور حالت طہر میں طلاق دینا سنت ہے، تو جس عورت کے ساتھ مقدار حشفہ شوہر نے دخول کرلیا، اس کے لئے طلاق سنت اور طلاق بدعت کے احکام ظاہر ہوں گے۔

☆ اگر کسی شخص نے مطلقہ بیوی کو مبہم رکھا یعنی یوں کہا کہ میری دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق، لیکن متعین نہیں کیا کہ کس بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے، اگر اس کے بعد ایک سے اس حد تک صحبت کرلی، تو یہ بات متعین ہو جائے گی کہ اس کی دوسری بیوی مطلقہ ہے۔

☆ ایلاء کے بعد اگر چار ماہ کے اندر حشفہ کے بقدر اپنی بیوی سے دخول کرے تو ''فــــیء'' ثابت ہو جائے گا، یعنی سمجھا جائے گا کہ اس نے ایلاء سے رجوع کرلیا۔

☆ اگر اس نے بیوی سے صحبت نہ کرنے پر خدا کی قسم کھائی تھی، تو اس پر قسم کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔

☆ جس عورت سے نکاح کے بعد یا شبہ میں اس حد تک وطی کرلی جائے اس پر عدت واجب ہو جائے گی، اور عدت کا نفقہ و سکنیٰ بھی واجب ہوگا۔

☆ اگر اس حد تک کسی عورت سے زنا کیا، تب بھی حد زنا واجب ہوگی، اور صاحبین کے قول پر اس حد تک لواطت کی وجہ سے بھی واجب ہوگی۔

☆ اگر کسی بدفطرت شخص نے کسی جانور سے اس حد تک دخول کیا تو جانور کو ذبح کر کے نذر آتش کر دیا جائے گا۔

☆ اگر کسی مردہ کے ساتھ ایسی حرکت کی یا اپنی بیوی کے ساتھ اس حد تک لواطت کا ارتکاب کیا، تو اس کی تعزیر (سرزنش) کی جائے گی۔

☆ اگر بیوی کے ساتھ اس حد تک صحبت کر چکا ہے، تو اب وہ ''محصن'' سمجھا جائے گا، یعنی اسلامی حکومت میں اس کو زنا کی سزا سنگسار کر کے دی جائے گی۔

☆ بہ قدر حشفہ وطی کے بعد اگر عورت کو حمل قرار پائے تو یہ بھی

نسب کے ثابت ہونے کے لئے کافی ہے۔

☆ اگر اس فعل کا ارتکاب بہ طور زنا کے کیا ہو، اور وہ شخص قضاء یا ولایت کے عہدہ پر ہو یا وصی مقرر کیا گیا ہو تو وہ اس سے معزولی کا مستحق ہوگا، اور اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی،(۱) کچھ اور احکام بھی ابن نجیمؒ نے ذکر کئے ہیں، جو باندی وغیرہ سے متعلق ہیں، اس لئے انہیں حذف کر دیا گیا ہے۔

اگر حشفہ کٹا ہوا ہو

جو احکام حشفہ کے دخول سے متعلق ہیں، اگر کسی کا عضوء تناسل کاٹ دیا گیا ہو اور عضو صرف حشفہ کی مقدار کے برابر باقی رہ گیا ہو اور اس حد تک اس نے دخول کیا تو اس سے بھی وہی احکام متعلق ہوں گے جو حشفہ کے دخول کے ہیں، اگر عضو مخصوص اتنی مقدار بھی باقی نہیں رہا، تو پھر اس کے دخول سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا، یہ بات ابن نجیمؒ اور سیوطیؒ دونوں نے لکھی ہے، البتہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ کسی روزہ دار عورت سے اس سے کم مقدار بچے ہوئے عضو تناسل سے صحبت کی تو اس سے بھی اس کا روزہ جاتا رہے گا۔(۲)

قصاص و دیت

اگر کسی شخص نے دوسرے پر زیادتی کی، اور اس کے عضو تناسل سے حشفہ کا حصہ کاٹ دیا، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں قصاص واجب ہوگا، کیوں کہ جن صورتوں میں مماثلت کو باقی رکھنا ممکن ہو ان میں قصاص واجب ہوتا ہے، اور حشفہ کی مقدار مشخص اور ممتاز ہے، لہٰذا اس میں مماثلت برقرار رکھنا ممکن ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر عضو تناسل کو جڑ سے کاٹ دے تو قصاص لیا جائے گا اور اگر اس کے کچھ حصہ کو کاٹا ہے تو قصاص نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ اس میں مماثلت اور برابری کی پوری رعایت کرنا دشوار ہے۔(۳)

اگر حشفہ کاٹنے کی صورت میں دیت کا معاملہ طے ہو جائے تو اس کی وجہ سے پوری دیت یعنی ایک آدمی کے قتل کی دیت واجب ہوگی۔ **وإذا قتل الحشفة يجب كمال الدية** . (۴)

حضانت (پرورش)

حضانت "حضن" سے ماخوذ ہے، حضن کے معنی پہلو کے حصہ کے ہیں، پرندے جب اپنے انڈے پروں کے نیچے ڈھانپ لیتے ہیں، تو عربی زبان میں کہا جاتا ہے: "**حضنت الطائر بيضها**" (۵) عورت کا بچہ کی پرورش کرنا ٹھیک اسی ممتا کا مظہر ہے، جو ایک بے زبان مادہ کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ انڈوں یا چھوٹے بچوں کو اپنی آغوشِ محبت میں سمیٹ لے، فقہ کی اصطلاح میں نابالغ لڑکے یا نابالغ لڑکی، یا کم عقل بالغ لڑکے اور لڑکی جن میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، کی پرورش، ان کی مصلحتوں کی نگرانی، موذی اور مضر چیزوں سے حفاظت اور ایسی جسمانی، نفسیاتی اور عقلی تربیت کہ وہ مقتضیاتِ زندگی کی تکمیل کر سکے اور اپنے فرائض ادا کرنے کا اہل ہو جائے، "حضانت" ہے۔(۶)

---

(۱) الأشباه والنظائر لإبن نجيمؒ ، أحكام غيبوبة الحشفه : ۳۲۷-۳۲۶
(۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم : ۳۲۷ ، سيوطی : ۱۲/۲
(۳) البحر الرائق : ۳۰۶/۸
(۴) حوالة سابق : ۳۰۷/۸
(۵) فقه السنة : ۳۳۸/۲
(۶) الأحكام الفقهيه فى المذاهب الإسلاميه الأربعه ، للشيخ محمد عساف : ۳۳۵/۲

''حضانت'' یعنی حق پرورش کے مسئلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں :

۱ - ''حضانت'' کے حق دار کون لوگ ہیں؟

۲ - جن لوگوں کو حق پرورش اصولی طور پر حاصل ہے، اس حق سے فائدہ اٹھانے کے لئے ان میں کن شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے؟

۳ - حق پرورش کی مدت کیا ہے؟

۴ - پرورش کس جگہ کی جائے گی؟

نیچے انہی مسائل پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی۔

پرورش کے حقدار

پرورش کا حق عمر کی ایک حد میں عورتوں کو اور اس کے بعد مردوں کو حاصل ہوتی ہے ،البتہ حق پرورش کے معاملہ میں شریعت نے عورتوں کے طبعی رفق ،شفقت اور چھوٹے بچوں کی طبعی صلاحیت ، نیز خود ماں کی ممتا اور اس کے جذبات مادری کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو اولیت دی ہے ، علامہ کاسانیؒ کے الفاظ میں :" **الاصل فيها النساء لأنهن أشفق وأرفق وأهدىٰ الى تربية الصغار**۔(۱)

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حق پرورش میں ماں سب سے پہلے اور مقدم ہے، اس کے بعد پھر جو رشتہ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہو، چنانچہ ماں کے بعد نانی چاہے وہ بالائی پشت کی ہو، نانی نہ ہو تو دادی اور دادی میں بھی یہی ترتیب ہے، کہ دادی نہ ہو تو پردادی بہن سے زیادہ مستحق ہے، دادی کے بعد بہن ، بہن کے بعد خالہ، خالہ کے بعد پھوپیوں کا درجہ ہے، بہن ، خالہ، پھوپی، ان سب میں یہ ترتیب بھی ہے کہ ماں باپ دونوں کی شرکت کے ساتھ جو رشتہ ہو وہ مقدم ہے، اس کے بعد ماں شریک اور اس کے بعد باپ شریک کا درجہ ہے۔(۲)

اگر خواتین میں کوئی مستحق نہ ہو تو پھر حق پرورش ان مردوں کی طرف لوٹے گا جو عصبہ رشتہ دار ہوں اور ان رشتہ داروں میں جو وارث ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوگا وہی حق پرورش کا بھی ذمہ دار ہوگا ، فقہاء نے مردوں میں حق پرورش کی ترتیب یوں لکھی ہے، باپ، دادا، پردادا وغیرہ ، اس کے بعد سگا بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر بھتیجہ، پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا، پھر باپ شریک چچا، پھر چچازاد بھائی، اس کے بعد باپ شریک چچا کا لڑکا، بشرطیکہ جس کی پرورش کی جارہی ہو وہ لڑکا ہو، لڑکی نہ ہو، ان کے بعد باپ کے چچا اور دادا کے چچا وغیرہ کا حق ہے۔(۳)

اگر ایک ہی درجہ کے ایک سے زیادہ مستحق پرورش موجود ہوں اور وہ سب پرورش کے خواہاں ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ورع وتقویٰ اور اس کے بعد کبرسنی کی بناء پر ترجیح دی جائے گی ،(۴) جب کہ حنابلہ کے نزدیک قرعہ اندازی سے کام لیا جائے گا، لڑکی کے عصبہ رشتہ داروں میں اگر کوئی محرم موجود ہو، مثلاً صرف چچازاد بھائی ہو تو اب اس کی پرورش و پرداخت کی ذمہ داری قاضی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور وہ جسے مناسب سمجھے گا حوالہ کردے گا، اگر چاہے تو کسی رشتہ دار یا خود چچازاد بھائی کے حوالہ کرے اور چاہے تو کسی اور قابل اعتماد مسلمان

(۱) بدائع الصنائع : ۴۵۶/۳، مکتبہ زکریا دیوبند

(۲) هدایه ربع دوم ، باب حضانة الولد : ۴۳۴

(۳) بدائع الصنائع : ۴۳/۴

(۴) حوالة سابق : ۴۳/۴

خاتون کی پرورش میں دیدے۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماں کی طرف سے جو مرد رشتہ دار ہیں، جیسے ماں کا شریک بھائی، نانا، ماموں ان کو کسی طرح حق پرورش حاصل نہیں ہوتا، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک بچی کا حق پرورش بمقابلہ چچازاد بھائی کے ماموں کو ہوگا، (۲) امام احمدؒ کا بھی قول راجح یہی ہے، کہ پدری رشتہ دار نہ ہو تو مادری رشتہ داروں میں مردوں کو حق پرورش حاصل ہوسکتا ہے۔ (۳)

حق پرورش کے لئے شرطیں

حق پرورش کے لئے ضروری ہے کہ جس کی پرورش کی جائے وہ نابالغ ہو اور اگر بالغ ہو تو عقل و ہوش کے اعتبار سے متوازن نہ ہو (معتوہ) بالغ اور ذی ہوش (رشید) لڑکے اور لڑکیاں، والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا چاہیں رہ سکتے ہیں، لڑکے ہوں تو ان کو تنہا بھی رہنے کا حق حاصل ہے، لڑکی ہو تو اس کو تنہا رہنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (۴)

حق پرورش کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جو عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے ضروری ہیں، کچھ شرطیں مردوں سے متعلق ہیں، اور کچھ عورتوں سے متعلق، عورتوں اور مردوں کے لئے مشترکہ اوصاف میں سے یہ ہے کہ پرورش کرنے والا عاقل و بالغ ہو، (۵) بعض لوگوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ فاسق نہ ہو، لیکن حافظ ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ فسق جتنا عام ہے، اس کے تحت اس قسم کی شرط لگانا بچوں کے حق میں مفید نہ ہوگا، اس لئے بھی کہ اکثر اوقات فاسق و فاجر ماں باپ بھی اپنے بچوں کے لئے فسق و فجور کی راہ کو پسند نہیں کرتے، (۶) حقیقت یہ ہے کہ ابن قیمؒ کی رائے عین قرین قیاس ہے، بشرطیکہ پرورش کرنے والی ایسی پیشہ ور فاسقہ نہ ہو کہ اس سے اپنے زیر پرورش بچوں کو غلط راہ پر ڈال دینا غیر متوقع نہ ہو، (۷) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حق پرورش کے لئے مسلمان ہونا بھی ضروری ہے، (۸) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب تک بچوں میں دین کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا نہ ہو جائے کافرہ ماں کو بھی بچہ پر حق پرورش حاصل ہے، (۹) یہی رائے فقہائے مالکیہ میں ابن قاسم مالکیؒ کی ہے، (۱۰) ہاں البتہ اگر عورت اسلام سے مرتد ہوجائے تو اس کو حق پرورش احناف کے یہاں بھی باقی نہ رہے گا، (۱۱) غلامی بھی حق پرورش میں مانع ہے، غلام یا باندی اس حق سے محروم رہیں گے، کہ وہ بچہ کی مناسب پرورش و پرداخت کے لئے وقت فارغ نہیں کرسکتے۔ (۱۲)

عورتوں کے لئے حق پرورش کی خاص شرط یہ ہے کہ وہ بچہ کی محرم رشتہ دار ہو، **ان تکون المرأة ذات رحم محرم من الصغار**، (۱۳) دوسرے اس نے کسی ایسے مرد سے نکاح نہ کیا ہو، جو اس زیر پرورش بچہ کا محرم نہ ہو، اگر ایسے اجنبی شخص سے

---

(۱) حوالۂ سابق : ۴۳/۴ (۲) بدائع الصنائع : ۴۳/۴ (۳) المغنی : ۶۲۳/۷

(۴) المغنی : ۶۱۴/۷ (۵) المغنی : ۶۱۴/۷ (۶) فقہ السنۃ : ۳۴۴/۲

(۷) شامی نے لکھا ہے: فالمراد فسق يضيع الولد به : ۶۳۳/۲، باب الحضانة (۸) المغنی : ۶۱۶/۷

(۹) ھدایہ ربع دوم : ۴۳۷ (۱۰) شرح المهذب : ۳۲۴/۱۸ (۱۱) بدائع الصنائع : ۴۲/۴

(۱۲) بدائع : ۴۲/۴، شرح المهذب : ۳۲۰/۱۸ (۱۳) بدائع الصنائع : ۴۱/۴

نکاح کرلیا تو اس کا حق پرورش ختم ہوجائے گا، ہاں اگر اس کا نیا شوہر بچہ کا محرم ہو، جیسے بچہ کے چچا سے نکاح کرلے، یا بچہ کی نانی اس کے دادا سے نکاح کرلے تو اس کے حق پرورش پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، روایت موجود ہے کہ ایک خاتون کو حق پرورش دیتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا تھا: " انت أحق به مالم تنكحي "۔(۱)

مردوں کو حق پرورش حاصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اگر زیر پرورش لڑکی کا مسئلہ ہوتو وہ مرد اس کا محرم ہوتا ہو،(۲) البتہ اگر کوئی دوسرا پرورش کنندہ موجود نہ ہو، اور قاضی مناسب سمجھے اور مطمئن ہوتو وہ چچازاد بھائی کے پاس بھی لڑکی کو رکھ سکتا ہے،(۳) لڑکی کا حق پرورش جس کو دیا جائے ضروری ہے کہ وہ مرد امین اور قابلِ اعتماد ہو، یہاں تک کہ بھائی اور چچا ہی کیوں نہ ہو، لیکن فسق وخیانت کی وجہ سے اس پر اطمینان نہ محسوس کیا جائے تو اسے حق پرورش حاصل نہ ہو سکے گا: " فان كان لا يؤتمن لفسقه ولخيانته لم يكن له فيها حق " (۴) مالکیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ اس مرد کے ساتھ کوئی بھی ایسی خاتون ماں، بیوی وغیرہ موجود ہوں، جو اس بچہ کی پرورش کرسکیں، تنہا مرد بچہ کی پرورش کرنے کا حق دار نہیں۔(۵)

حضانت کے سلسلہ میں جو شرطیں مطلوب ہیں اگر ان میں سے کوئی موجود نہ تھی، جس کی وجہ سے حق حضانت سے محروم کردیا گیا، لیکن پھر یہ رکاوٹ ختم ہوگئی، مثلاً ماں نے کسی اجنبی سے شادی کی، لیکن اب اس سے طلاق واقع ہوچکی ہے، یا پاگل ہوگیا تھا اور اب صحت مند ہوچکا ہے، تو اس کا حق پرورش لوٹ آئے گا، البتہ ان شرطوں کے نہ پائے جانے کے علاوہ ایک اور سبب ہے جو حق پرورش سے محروم کردیتا ہے اور وہ ہے پرورش کرنے والے کا طویل سفر کرنا۔ امام مالکؒ کے یہاں چھ برید —— اور واضح ہو کہ ہر برید بارہ میل کا ہوتا ہے —— کا سفر حق حضانت کو ختم کردیتا ہے، حنفیہ کے یہاں اتنی دور کا سفر کرے کہ بچہ کا باپ دن کو نکل کر اور بچہ کو دیکھ کر رات کو واپس نہ آسکے تو ماں کا حق پرورش ختم ہوجائے گا، دوسری خواتین کا حق پرورش تو اس شہر سے محض منتقل ہوجانے ہی سے ختم ہوجائے گا، خواہ اس کی دوری کچھ بھی ہو، شوافع کے یہاں ایسی جگہ کا سفر حق پرورش کو ختم کردیتا ہے، جہاں قیام، خوف سے خالی نہ ہو (مکانِ مخوف) یا معمولی جگہ ہو، لیکن مستقل طور پر نقل سکونت کی نیت ہو، فقہاء حنابلہ کی رائے شوافع سے قریب ہے۔(۶)

حق پرورش کی مدت

ماں اور دادی، نانی کو اس وقت تک لڑکوں کا حق پرورش حاصل ہوگا جب تک کہ خود ان میں کھانے پینے، استنجاء کرنے اور کپڑے پہننے وغیرہ کی صلاحیت پیدا ہوجائے، امام ابوبکر خصافؒ نے اس کی مدت کا اندازہ سات آٹھ سال سے کیا ہے اور اسی سات سال والے قول پر فتویٰ ہے، اس کے بعد چونکہ لڑکوں کو تہذیب وثقافت اور آداب واخلاق کی ضرورت ہے، اس لئے بچے باپ کے حوالے کردئے جائیں گے، لڑکیاں ہوں تو بالغ ہونے کے بعد باپ کے حوالے کردی جائیں گی، دادی،

(۱) شرح المهذب : ۳۲۵/۱۸، بدائع : ۴۲/۴ (۲) حوالۂ سابق (۳) بدائع الصنائع : ۴۳/۴
(۴) بدائع الصنائع : ۴۳/۴ (۵) الفقه الإسلامي وأدلته : ۷/۷۳۰ (۶) الفقه الإسلامي وأدلته : ۷/۷۳۰

نانی اور ماں کے سوا دوسری پرورش کنندہ خواتین لڑکیوں کو اس عمر تک اپنے پاس رکھیں گی، جب تک اس کی طرف مردوں کا شہوت کے ساتھ میلان نہ ہو سکے کہ وہ عمر اشتہاء کو نہ پہونچ جائے،(۱) یہ رائے احناف کی ہے، مالکیہ کے یہاں لڑکے کے بالغ ہونے اور لڑکی کے نکاح اور شوہر کے اس سے دخول تک ماں کا حق پرورش باقی رہے گا،(۲) البتہ احناف اور مالکیہ کے نزدیک ماں اور باپ میں سے کسی کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی جب ان کی عمر سات آٹھ سال ہو جائے اور عقل وتمیز پیدا ہو جائے تو قاضی بچوں کو اختیار دے گا اور وہ والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا چاہیں اس کے ساتھ رہیں گے،(۳) یہی رائے امام احمدؒ کی ہے،(۴) البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ جس کا بھی انتخاب کرے اس کے پاس رہے گا، لیکن دوسرے کو بھی اس سے ملاقات اور آمد ورفت کا حق حاصل رہے گا۔(۵)

پرورش کس جگہ کی جائے؟

بچہ کے والدین میں اگر رشتۂ نکاح موجود ہو تو ظاہر ہے کہ بچہ کی پرورش ایسی جگہ ہوگی جہاں زوجین موجود رہیں، اگر شوہر زوجین کے مقام سکونت سے دوسری جگہ تنہا چھوٹے بچے کو لے جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت نہیں، اور عورت شوہر کی اجازت کے بغیر خود کہیں جائے اور بچہ کو لے جائے تو یہ بھی جائز نہیں ـــــ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کہ زوجین میں علاحدگی ہو چکی ہو اور عدت بھی گذر چکی ہو، ایسی صورت میں بچہ کی پرورش کہاں ہونی چاہئے، علامہ کاسانیؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے کہ:

۱ - اگر عورت دار الحرب کی رہنے والی ہو تو وہ بچہ کو دار الحرب نہیں لے جا سکتی۔

۲ - عورت ایسی معمولی مسافت پر بچہ کو لے جا سکتی ہے کہ باپ روزانہ اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس آسکے۔

۳ - بچہ کو دوسرے شہر لے جانا چاہے اور اس کی دوری زیادہ ہو تو وہ ایسے شہر تک بچہ کو لے جا سکتی ہے جہاں اس کا میکہ ہو اور وہیں اس مرد کے ساتھ عورت کا نکاح ہوا ہو، اگر میکہ ہو، لیکن مقام عقد نہ ہو، یا مقام عقد ہو لیکن وہاں عورت کا میکہ نہ ہو، دونوں صورتوں میں بچہ کو وہاں منتقل کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

۴ - عورت بچہ کو شہر سے دیہات منتقل کرنا چاہے جہاں اس کا میکہ بھی ہے، لیکن وہ مقامِ عقد نہیں ہے تو گو یہ دیہات شہر سے قریب ہو پھر بھی عورت بچہ کو یہاں منتقل کرنے کی مجاز نہیں کہ اہل دیہات کے اخلاق وعادات اہلِ شہر سے کمتر ہوتے ہیں۔(۶)

چند ضروری احکام

حضانت سے متعلق چند ضروری اور متفرق احکام نیچے لکھے جاتے ہیں:

☆ حق پرورش صرف ماں کا حق نہیں، بلکہ بچہ کا بھی حق ہے، لہٰذا اگر عورت اس شرط پر خلع کرے کہ وہ حق پرورش سے

(۱) هدایه، ربع دوم: ۴۳۵ (۲) الشرح الصغیر: ۷۵۵/۲ (۳) شرح المهذب: ۳۳۹/۱۸
(۴) المغنی: ۱۹۱/۸ (۵) شرح المهذب: ۳۴۷/۱۸ (۶) بدائع الصنائع: ۴/۴۵-۴۴، و اما بیان مکان الحضانة

دست بردار ہو جائے گی تو خلع درست ہو جائے گا، لیکن یہ شرط باطل ہو جائے گی اور عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔(۱)

☆ ہاں اگر عورت خود بچہ کی پرورش نہ کرنا چاہے اور بچہ کی بقاء کے لئے ماں کا پرورش کرنا ضروری نہ ہو، مثلاً وہ دوسری عورت کا بھی دودھ تھام لیتا ہو تو ماں کو پرورش پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

☆ عدت گذر جانے کے بعد تین واجبات کی ادائیگی والد کے ذمہ ہوگی۔ عورت کو پرورش کی اجرت، بچہ کے اخراجات اور بچہ دودھ پیتا ہو تو عورت کے مطالبہ پر اس کی مستقل اجرت۔(۲)

☆ نیز احناف اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ اس مکان کا کرایہ بھی بچہ کے باپ کے ذمہ رکھتے ہیں، جس میں بچہ اور اس کی پرورش کے لئے عورت قیام پذیر ہو۔(۳)

(حضانت سے متعلق بعض احکام کی تفصیل کے لئے رضاعت اور نفقہ کی بحث دیکھنی چاہئے)۔

حق

لغت میں ہر ثابت اور موجود ''شئ'' کو حق کہا جاتا ہے۔ فقہ کی اصطلاح میں ''حق'' کسے کہیں گے؟ اس سلسلہ میں متقدمین کے یہاں کچھ زیادہ بحث نہیں ملتی، ایک دو اہل علم نے لکھا بھی ہے تو انہوں نے غالباً اس کو ایک عام فہم لفظ سمجھ کر سرسری طور پر وضاحت کر دی ہے اور فقہی مزاج کے مطابق انضباط و تحدید سے تعرض نہیں کیا ہے، موجودہ زمانہ میں حقوق کی حفاظت اور اس کے احراز کی آئینی تدبیریں کی گئی ہیں، اس سے بہت سا نفع، نقصان متعلق ہو گیا ہے اور باضابطہ حقوق کی تجارت اور معاملت ہونے لگی ہے، اس صورت حال نے اہل علم کو اس امر پر متوجہ کیا کہ وہ حق کا قطعی اور چست مفہوم متعین کریں اور اس کی ایسی دقیق تقسیم کریں کہ مختلف حقوق کے احکام و اثرات کے درمیان فرق کیا جا سکے۔

شارح ہدایہ علامہ عینیؒ نے حق کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے'' **حق الانسان مایتولی اثباته و اسقاطه**''،(۴) کہ انسان کا حق وہ باتیں ہیں، جن کو ثابت کرنا اور ساقط کرنا انسان کے اختیار میں ہو۔

غور کیا جائے تو یہ تعریف پوری طرح جامع نہیں ہے، اس لئے کہ حقوق کی بہت سی ایسی صورتیں بھی ہیں کہ انسان اگر چاہے بھی تو انہیں ساقط نہیں کر سکتا، مثلاً حق طلاق، خرید و فروخت کے معاملت میں ''خیارِ رؤیت'' حق ولایت اور بعض صورتوں میں حق حضانت و پرورش، بحرالعلوم مولانا عبدالحئی لکھنویؒ نے حق کی تعریف ''حکم یثبت'' (حکم ثابت شدہ) سے کی ہے،(۵) مگر غور کیا جائے تو یہ تعریف بھی مکمل نہیں ہے، حکم سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ شارع کے امر، یا نہی کا اثر اور نتیجہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں احکامِ خمسہ: فرض، واجب، مندوب،

(۱) البحر الرائق: ۱۸۰/۴ (۲) یجب علی الاب ثلثة: اجرة الرضاع و اجرة الحضانة و نفقة الولد، منحة الخالق علی البحر: ۱۸۰/۴

(۳) الفقه الإسلامی و أدلته: ۷۳۵/۷ (۴) حاشیه هدایه: ۱۶/۳، به حواله: عینی

(۵) قمر الاقمار، حاشیه نور الانوار: ۱۲۶، أحکام حقوق الله تعالیٰ

مکروہ تحریمی، اور مکروہ تنزیہی سب داخل ہو جائیں گے اور تمام احکامِ شرعیہ حقوق قرار پائیں گے اور ظاہر ہے کہ حق سے فقہاء کے یہاں یہ مقصود نہیں، اسی لئے بعد کے اہل علم نے از سرنو حق کی تعریف کرنے اور اس کی حدیں متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

میرے خیال میں اس سلسلے میں سب سے جامع تعریف وہ ہے جو شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ نے کی ہے، فرماتے ہیں کہ حق وہ کیفیت اختصاص ہے، جس کے ذریعہ انسان حق تصرف کا مالک بنتا ہے، یا کسی واجب کی ادائیگی کا ذمہ دار، اور یہ کیفیت اس کو حکم شریعت کی بنا پر حاصل ہوئی ہو" **الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا** ،(۱) اسی کو ڈاکٹر محمد مصطفیٰ شبلی نے آسان لفظوں میں اس طرح تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے : **هي كل مصلحة تثبت للانسان باعتبار الشارع** ، (۲) یعنی ہر وہ مصلحت جو شارع کے معتبر قرار دینے کی وجہ سے انسان کے لئے حاصل ہو۔

شیخ زرقاءؒ نے "حق" کی جو تعریف کی ہے، اس کے وجوہ واثرات پر خود ہی روشنی ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

اختصاص: یہ ایک ایسا تعلق ہے، جو کسی مادی شی پر ملکیت کے اظہار کے لئے بھی ہے اور غیر مادی معنوی اختیار کو بھی ظاہر کرتا ہے، جیسے ولی کا حق ولایت اور وکیل کا حق وکالت، یہ اختصاص کبھی ایک فرد کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور کبھی جماعت کے ساتھ، نیز یہ لفظ کسی چیز سے انسان کے ایسے علاقہ کو حق کی فہرست سے نکال دیتا ہے، جس میں اختصاص کی کیفیت نہ ہو، جیسے شکار کی اباحت، جنگلات سے لکڑی کاٹنے کی اجازت، ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ آمد و رفت کی گنجائش، کہ یہ چیزیں شیخ موصوف کی نگاہ میں رخصت کے قبیل سے ہیں، حقوق میں سے نہیں، شریعت کے اقرار واعتبار کی قید کا منشاء واضح ہے، اس لئے کہ شریعت ہی حقوق کی اساس اور اس کے ثبوت کا اصل ذریعہ ہے۔

"سلطۃ": سے مراد تصرف کا اختیار ہے، چاہے یہ کسی شخص پر ہو، جیسے باپ کا بیٹے پر حق ولایت یا ماں کا بچے پر حق حضانت وتربیت یا کسی خاص شی کا، جیسے اپنی املاک پر ملکیت کا حق، حق شفعہ یا کسی مال پر ولایت ـــــ "تکلیف" سے مراد وہ ذمہ داریاں (عہدہ) ہیں جو کسی انسان پر عائد ہوتی ہیں چاہے یہ شخصی یا جسمانی نوعیت کی ہوں، جیسے اجیر پر مفوضہ کام کی ذمہ داری، یا مالی نوعیت کی ہوں، جیسے اداء دین، "سلطۃ" اور تکلیف کے الفاظ نے "حق" کے دائرہ اور اس کے مفہوم کو بہت وسیع کر دیا ہے اور افراد پر عائد ہونے والے حقوق دونوں کو اپنے دامن میں سمولیا ہے۔

"حق": کی یہ تعریف جہاں ایک طرف حقوق اللہ، جیسے عبادات، حقوقِ ادبیہ یعنی آداب کے قبائل کی چیزیں، جیسے والدین کا حق اطاعت اور ولایت عامہ کے حقوق کو شامل ہے، وہیں "اعیان" جن کا مادی وجود ہوتا ہے، کو حق کے دائرہ سے باہر کر دیا ہے، کیونکہ اختصاص ایک معنوی کیفیت ہے نہ کہ کوئی مادی وجود، اور "اعیان" کو "حق" کی تعریف

(۱) المدخل الفقهي العام : ۱۰/۳

(۲) المدخل في الفقه الاسلامي : ۳۳۱

سے باہر ہونا ہی چاہئے، اس لئے کہ فقہاء نے ''اعیان'' کے مقابلہ میں ''حقوق'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور احناف نے چونکہ صرف اعیان ہی کو مال تسلیم کیا ہے، اسی لئے حقوق کو مال نہیں مانا ہے۔(۱)

یہ تعریف ڈاکٹر شبلی کی تعریف سے بھی زیادہ موزوں اور مناسب ہے، کیونکہ شبلی نے خود ''مصلحت'' کو حق قرار دیا ہے، حالانکہ مصلحت حق نہیں ہے، بلکہ مصلحت حق کے ثابت کئے جانے کا محرک، یا ثابت ہونے والے حق کا اثر اور نتیجہ ہے۔

حق کی تقسیم

حقوق کی مختلف حیثیتوں سے مختلف تقسیم کی گئی ہے، صاحب ''حق'' کے اعتبار سے ''حقوق'' کے قابلِ اسقاط ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے، اس اعتبار سے کہ وہ وراثت میں قابلِ انتقال ہیں یا نہیں؟ ''حق'' کے محل کے اعتبار سے کہ بعض حقوق مال سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض اس شخص سے، اور بعض قابلِ عوض ہوتے ہیں اور بعض نا قابلِ عوض۔

صاحبِ حق کے اعتبار سے حق کی قسمیں

صاحب حق کے اعتبار سے حقوق کی چار قسمیں کی گئی ہیں، خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق، انسانی حق، خدا اور بندے کا مشترک حق، لیکن حقوق اللہ کا پہلو غالب ہو، چوتھے ایسا مشترک حق جس میں حق العباد کی جہت زیادہ قوی ہو، نماز، روزہ، حج وزکوۃ، جہاد وغیرہ، نیز حدِ زنا، حدِ خمر، یہ خالصۃً حقوق اللہ ہیں، بیوی کا حق نفقہ، ماں کا حقِ حضانت، باپ کا حق ولایت وغیرہ جو گو حکم خداوندی ہی سے ثابت ہیں، لیکن خالص انسانی جذبات اور رعایت سے مشروع ہوئے ہیں، خالص حقوق العباد میں شمار کئے جاتے ہیں، طلاق پانے والی عورت پر عدت واجب ہونا، اس سے اللہ تعالیٰ کا حق بھی متعلق ہے، اور بندے کا حق بھی، بندے کا حق اس لئے کہ اس میں اس کے نسب کی حفاظت ہے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے، کیوں کہ جس عورت کو حمل کا امکان باقی نہیں رہے، اس پر بھی عدت واجب قرار دی گئی ہے، حالانکہ اختلاط نسب کا بہ ظاہر امکان نہیں، اسی طرح تہمت کی حد، اس سے حق اللہ بھی متعلق ہے، کیوں کہ غلط تہمت اندازی گناہ کبیرہ ہے، اور بندہ کا حق بھی متعلق ہے، کیونکہ اس کی عزت وآبرو کی حفاظت ہے، لیکن حق اللہ غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بندہ معاف بھی کردے تو سزا معاف نہیں ہوتی۔

قاتل سے قصاص کا حق بھی خدا اور بندہ کا مشترک حق ہے، لیکن اس میں بندہ کا حق غالب ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مقتول کا ولی قاتل کو معاف کردے تو وہ سزا سے بری ہوجاتا ہے۔

جو حقوق خالصۃً اللہ تعالیٰ کے ہوں، وہ کسی بندہ کے معاف کرنے کی وجہ سے یا صلح کے ذریعہ ساقط نہیں ہوسکتے، اور نہ اس میں کوئی تبدیلی ہوسکتی ہے، چنانچہ اگر شوہر بیوی کو یا جبراً زنا کی گئی عورت زانی کو معاف کردے تو اس سے حدِ زنا ساقط نہیں ہوگی، جو حقوق بندوں کے ہیں، ان کو صاحب حق معاف کرسکتا ہے، اس کے بارے میں باہم صلح ہوسکتی ہے، اگر مالی حق ہے تو صاحب حق بری کرسکتا ہے، یا اسے مجرم کے لئے مباح کرسکتا ہے۔

جو حقوق مشترک ہوں، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہو، ان کا حکم بھی وہی ہے جو حقوق اللہ یعنی پہلی صورت کا مذکور ہوا،

(۱) ملخص از : المدخل الفقهي العام : ۳/۱۲–۱۰

اور جن حقوق میں بندوں کا حق غالب ہو، ان کا حکم وہی ہے جو بندوں کے خالص حقوق یعنی دوسری صورت کا ہے۔(۱)

پھر بندوں کے خالص حقوق کی بھی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں، اول وہ حق جو ساقط ہو سکتا ہے، اُصول یہی ہے کہ بندوں کے حقوق صاحب حق کی رضا مندی سے ساقط ہو سکتے ہیں، جیسے قصاص، شفعہ وغیرہ، دوسرے وہ حقوق جو ساقط نہیں کئے جا سکتے، پھر جو حقوق ساقط نہیں کئے جا سکتے، ان کی چار قسمیں ہیں :

۱ - وہ حقوق جو ابھی ثابت ہی نہیں ہوئے، جیسے بیوی مستقبل کا نفقہ، یا خریدار سامان کے دیکھنے سے پہلے ہی خیار رویت ساقط کردے، اسی طرح جس زمین سے حق شفعہ متعلق ہو، اس کے بیچے جانے سے پہلے ہی شفیع کا حق شفعہ سے دستبرداری اختیار کرنا، یہ سارے حقوق قابلِ اسقاط نہیں۔

۲ - وہ حقوق جو لازمی طور پر کسی کے لئے ثابت ہوتے ہیں، جیسے باپ دادا کا بیٹے پوتے پر حق ولایت یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وقف کرنے والے کی شئی موقوف پر ولایت۔

۳ - وہ حقوق جن کو ثابت کرنا احکامِ شرعیہ میں تغیر اور تبدیلی کی شکل پیدا کردے، جیسے طلاق دینے والے کا حق، رجعت یا وصیت کرنے والے کا وصیت سے رجوع کرنے کے حق سے دست بردار ہو جانا۔

۴ - وہ حقوق جس سے دوسرے کا حق بھی متعلق ہو، جیسے ماں کا حق حضانت کہ اس سے بچہ کا حق بھی متعلق ہے اور طلاق دینے والے شوہر کا حق عدت کہ عدت سے شریعت کا حق بھی متعلق ہے، لہٰذا اگر ماں حق حضانت اور شوہر حق عدت سے دست کش ہو جائے تو بھی یہ حقوق ساقط نہ ہوں گے۔(۲)

کن حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے؟

حقوق میں سے بعض وہ ہیں، جو ورثاء کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور بعضے وہ ہیں کہ وراثت میں نا قابل انتقال ہیں، فقہاء کی تفصیلات اور اجتہادات کو سامنے رکھ کر اس سلسلے میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بعض حقوق ایسے ہیں جو بالاتفاق نا قابلِ انتقال ہیں جیسے : وصیت کرنے والے اور ہبہ کرنے والے کی موت کے بعد اس کے ورثاء رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتے ، اسی طرح وہ حقوق جو ''اعیان'' یعنی مادی اشیاء سے متعلق ہیں، بالاتفاق وہ وراثت میں قابل انتقال ہیں، جیسے حق شرب (۳) اور حق مرور (۴) کہ یہ مکان اور زمین کے تابع ہیں، اسی طرح اپنے کسی حق واجب کی وجہ سے سامانِ رہن کو روک رکھنے کا حق کہ یہ بھی ایک مادی شئی سے متعلق ہے۔

تیسرے قسم کے حقوق وہ ہیں جو معنوی نوعیت کے ہیں، جیسے اختیار وانتخاب، احناف کے نزدیک یہ نا قابل انتقال ہیں، اور ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک قابل انتقال، اسی زمرہ میں فقہاء نے ''خیار شرط'' اور ''خیار رویت'' کو رکھا ہے، اور دراصل خود یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ''حقوق'' مال ہیں کہ نہیں؟

---

(۱) ملخص از الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۴/۱۵-۱۳

(۲) الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۴/۱۷،۱۶

(۳) البحر الرائق : ۶/۱۳۶، باب الحقوق

(۴) ھدایہ : ۴/۵۲۰، کتاب الرھن

مال میں بالاتفاق وراثت جاری ہوگی، اور احناف کے نزدیک صرف ''اعیان'' ہی مال ہیں وہ حقوق جو ''اعیان'' سے متعلق ہیں، وہ مال کے تابع ہوکر وراثت میں منتقل ہوں گے، لیکن دوسرے حقوق، نیز منافع مال نہ ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں کہ ان میں وراثت جاری ہو، یہی وجہ ہے کہ ''اجارہ'' اور ''اعارہ'' جس میں ایک شخص صرف نفع کا مالک ہوتا ہے، احناف کے نزدیک موت کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے اور اصل صاحب معاملہ کے ورثاء کی طرف یہ حق لوٹتا ہے، اس کے برخلاف دوسرے فقہاء کے نزدیک ''منافع'' اور ''حقوق'' بھی از قبیل مال ہیں، اسی لئے وہ وراثت میں بھی قابل انتقال ہوں گے۔

مالی اور غیر مالی حقوق

جو چیز حق کا محل ہے اس کو ملحوظ رکھا جائے تو ''حق'' کی دو بنیادی قسمیں ہیں، مالی حقوق اور غیر مالی حقوق، مالی حقوق وہ ہیں جو مال یا منافع مال سے متعلق ہوں، جیسے قیمت پر تاجر کا حق، حق شفعہ، کرایہ دار کا مکان کرایہ پر حق اور راستہ سے گذرنے کا حق وغیرہ، اور ظاہر ہے کہ جو حقوق مال یا اس کے منافع سے متعلق نہ ہوں گے، وہ غیر مالی حقوق کہلائیں گے، جیسے بعض صورتوں میں عورتوں کو تفریق کا حق، باپ کا بیٹے پر حق ولایت اور دوسرے سیاسی اور عمومی حقوق، غیر مالی حقوق سے متعلق اکثر احکام چوں کہ منصوص اور قرآن و حدیث کی تصریحات سے ثابت ہیں، اس لئے ان کے احکام میں نسبتاً کم اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے برخلاف مالی حقوق میں اکثر تفصیلات اجتہاد اور رائے پر مبنی ہیں، اس لئے فطری طور پر ان میں اختلاف زیادہ ہے، اور یہی ''حقوق'' کے موضوع پر بحث کرنے والوں کی اصل جولان گاہِ فکر ہیں۔

حقوقِ مجردہ اور غیر مجردہ

مالی حقوق کی دو اہم تقسیمیں ہیں، ایک حقوق مجردہ اور غیر مجردہ کی، دوسرے حقوق شخصی اور حق عینی کی، فقہاء احناف کی کتابوں میں ''حقوقِ مجردہ'' کا ذکر کثرت سے ملتا ہے، لیکن مجھے اپنی تلاش کی حد تک حقوقِ مجردہ اور غیر مجردہ کی کوئی واضح تعریف اور ان دونوں کے درمیان فرق و امتیاز کے وجوہ معلوم نہیں ہوتے، ڈاکٹر زحیلی نے اپنے استاذ شیخ علی خفیف سے ان حقوق کی تعریف نقل کی ہے۔

زحیلی کے بقول ''حقوق مجردہ'' وہ ہے کہ اگر اس سے صاحب حق دست بردار ہوجائے یا صلح کرکے ان حقوق سے تنازل کرلے تو محل حق میں کوئی تغیر واقع نہ ہو، جیسے حق شفعہ کہ اگر شفیع حق شفعہ سے دستبردار ہوجائے تو اس زمین کے خریدار کی ملکیت جیسے پہلے اس زمین پر قائم تھی اب بھی قائم رہے گی، اور ''حق غیر مجرد'' وہ ہے کہ اس حق سے دست بردار ہونے کا اثر محل حق پر پڑے اور اس کے حکم میں تغیر پیدا ہوجائے، مثلاً حق قصاص کہ اگر مقتول کے ورثاء حق قصاص سے دست بردار ہوجائیں تو قاتل جو مباح الدم تھا، اب معصوم الدم، (۱) قرار پائے گا۔

حقوق غیر مجردہ پر مالی معاوضہ لینا بالاتفاق درست ہے، جیسے قاتل پر مقتول کے اولیاء کو قصاص کا حق ہے، وہ اس کا عوض لے لے، یا عورت پر شوہر کو جو ملکیت نکاح حاصل ہے، اگر

(۱) مباح الدم سے مراد وہ شخص ہے، جس کا قتل جائز ہو جس شخص کا قتل جائز نہ ہو اور ان کا خون حرام ہو، وہ فقہاء کی اصطلاح میں ''معصوم الدم'' کہلاتا ہے۔

عورت خلع کا مطالبہ کرے تو وہ اس ملکیت نکاح کا عوض حاصل کر کے طلاق دے دے، جس کو "بدل خلع" کہتے ہیں۔

حقوق مجردہ پر حنفیہ کے نزدیک قول مشہور کے مطابق کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک بعض حقوق مجردہ پر بھی عوض لیا جاسکتا ہے،(۱) ظاہر ہے کہ قابل معاوضہ حقوق مجردہ وہی ہوسکتے ہیں جن سے مالی منفعت متعلق ہوگئی ہو۔

حق شخصی اور حق عینی

شریعت ایک شخص کے تئیں دوسرے شخص پر جو ذمہ داری عائد کرتی ہے، وہ "حق شخصی" ہے، یہ ایک معنوی حق ہوتا ہے، لیکن فی الجملہ اس کا تعلق مال سے بھی ہوتا ہے، مثلاً بائع کے لئے قیمت وصول کرنے اور خریدار کے لئے خریدا ہوا سامان حاصل کرنے کا حق، دین اور نقصان حاصل کرنے کا حق، بیوی اور قریبی رشتہ داروں کا حق نفقہ، کبھی یہ حق منفی نوعیت کا ہوتا ہے، جیسے امانت دار پر مالک کا یہ حق کہ وہ سامان امانت استعمال کرنے سے باز رہے۔

حق شخصی کے عناصر تین ہیں، ایک تو صاحب حق جس کا حق ہے، دوسرے وہ شخص جس پر اس حق کی ادائیگی واجب ہے، تیسرے محل حق جس شئی سے حق متعلق ہے، لیکن اس میں نمایاں اور بنیادی حیثیت پہلے دو عناصر کی ہوتی ہے۔

شارع نے کسی متعین مادی شئی پر دوسرے شخص کا جو حق مقرر کیا ہو، وہ حق عینی ہے، غرض کہ حق عینی مالک کا اپنی مادی شئی سے جو تعلق ہو اس سے عبارت ہے، اور اس کے عناصر صرف دو ہیں، صاحب حق اور محلِ حق، جیسے مالک کا اپنی مملوکہ اشیاء پر حق ملکیت، یا کسی شخص کا کسی راستہ پر چلنے یا کسی پانی سے فائدہ اٹھانے کا حق، حقوقِ ارتفاق، جن کا ذکر آگے آئے گا، حق کی اسی نوعیت میں داخل ہے۔

یہ "حق عینی" کبھی مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، جیسے مالک کا حق اپنی ملکیت پر، یا راستہ سے گذرنے وغیرہ کا حق، جو حقوقِ ارتفاق میں آتا ہے، دوسرے وہ غیر مستقل اور عارضی حقوق جو وقتی طور پر حاصل ہوتے ہیں، جیسے صاحب قرض کا مقروض کی طرف سے رہن رکھے گئے سامان پر قبضہ (حبس) برقرار رکھنے کا حق، مستقل حق کو "حق عینی اصلی" اور غیر مستقل حق کو "حق عینی تبعی" کہا جاسکتا ہے "حق اصلی" میں صاحب حق اس پر ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہوتا ہے، جب کہ "حق تبعی" میں اس کا حق نہایت محدود ہوتا ہے، صرف اس قدر کہ وہ اس پر اپنا قبضہ برقرار رکھے۔

حق عینی اور حق شخصی کے احکام میں فرق

"حق عینی" اور "حق شخصی" میں احکام ونتائج کے اعتبار سے خاصا فرق ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

۱- جس شخص کو حق عینی حاصل ہو اس کو اب اس شئی کی تلاش وتتبع کا حق حاصل ہے، جس سے اس کا حق متعلق ہو، چاہے وہ کسی بھی ہاتھ میں ہو، مثلاً کسی کی مملوکہ چیز غصب کرلی گئی اور اصل غاصب کے بجائے کسی اور کے ہاتھ میں پہونچ گئی، تو مالک کو اس شخص سے مطالبہ کرنے اور اس کے خلاف قاضی سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، جس کے ہاتھ میں یہ سامان پائے، گو وہ کسی کے ہاتھ میں بھی ہو اور اس نے

(۱) دیکھئے : الفقہ الإسلامی وأدلتہ : ۲۱/۴-۲۰

جائز یا ناجائز کسی بھی طرح اس کا مال حاصل کیا ہو۔

۲ - ''حق عینی تبعی'' کے مالک کو اپنا حق وصول کرنے میں اولیت اور ترجیح حاصل ہے، جب کہ ''حق شخصی'' کا مالک اس حق سے محروم ہے، مثلاً جس شخص کے پاس رہن ہو وہ مال رہن سے اپنا قرض حاصل کرنے میں مقدم ہے، دوسرے قرض خواہ جن کا حق قرض مقروض سے حق شخصی کے تحت ہے، ان کو یہ اولیت حاصل نہیں اور وہ عام قرض خواہوں کے برابر ہیں، البتہ بعض استثنائی صورتوں میں حق شخصی بھی ''حق عینی'' ہی کی بعض اور صورتوں پر اولیت حاصل کر لیتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے حالت صحت کے دَین کو مرض موت کے دَین پر مقدم رکھا ہے۔

۳ - حق عینی کا ساقط اور ختم کیا جانا تنہا صاحب حق کی مرضی پر ہے، جب کہ حق شخصی فریقین کی رضامندی ہی سے ساقط ہو سکتا ہے، چنانچہ قرض خواہ مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی سامانِ رہن کو واپس کر سکتا ہے، لیکن خریدار بیچنے والے کی مرضی کے بغیر خریدے ہوئے سامان کی قیمت کم نہیں کر سکتا۔

۴ - حق عینی جو کسی خاص معاملہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہو، اگر حق کا محل معاملہ کے نفاذ سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو وہ معاملہ باطل ہو جائے گا، جیسے کہ متعینہ مبیع کی خرید و فروخت کی بات طے پائی تو اس خریدار اور مبیع کے درمیان حق عینی کا رشتہ قائم ہو گیا، لہٰذا اگر وہ مبیع حوالگی سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو یہ معاملہ باطل ہو جائے گا، جب کہ حق شخصی باطل نہیں ہوگا اور اس کی جگہ کوئی دوسری چیز لے لے گی۔

البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حق عینی ''حق شخصی'' میں تبدیل ہو جاتا ہے مثلاً: ایک شخص نے کسی کا مال غصب کر لیا تو جب تک مال مغصوبہ اپنی اصل شکل میں غاصب کے پاس موجود ہے اس مال سے مالک کا تعلق حق عینی کا ہے، لیکن جب غاصب نے اس مال میں تغیر کر دیا جیسے: لوہا غصب کیا اسے چاقو بنا دیا، یا لکڑی غصب کیا اس کا فرنیچر بنا دیا، تو اب یہ حق شخصی کے زمرہ میں آ گیا، چنانچہ مالک غاصب سے اس سامان کی قیمت وصول کرے گا۔

حق عینی کے عمومی احکام

اس سے پہلے کہ حق عینی کے ذیل میں آنے والے مختلف حقوق اور بالخصوص حقوقِ ارتفاق پر علاحدہ علاحدہ گفتگو کی جائے اور ان کے احکام ذکر کئے جائیں، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ حق سے متعلق عمومی احکام پر روشنی ڈال دی جائے، حق کے یہ عام احکام اس طرح ہیں:

۱ - صاحب حق اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ تمام جائز وسائل اختیار کر کے اپنا حق وصول کرے، چنانچہ اسی حکم کے تحت مانعین زکوٰۃ پر حکومت کو جبر کا حق حاصل ہے اور حدود اللہ کی ہتک کرنے پر عدالت مداخلت کرتی ہے۔

۲ - صاحب حق کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنے حق کی حفاظت کرے اور دوسروں سے اس کا دفاع کرے، اسلامی حکومت میں ''محکمۂ احتساب'' کا یہی مطلب ہے، تاکہ معروف کی حفاظت کی جا سکے۔

۳ - صاحب حق کے لئے اس بات کی پوری گنجائش ہے کہ وہ حدود شرع میں رہتے ہوئے اپنے حق کا استعمال کرے،

مثلاً اپنی زمین میں ہر طرح کی تعمیر وغیرہ کی گنجائش ہے، البتہ اپنے حق کا ایسا استعمال جو دوسرے کے لئے باعث مضرت ہو جائے جائز نہیں، جس کو آج کی اصطلاح میں ''تعسف'' کہا جاتا ہے۔

مثلاً ہر شخص کو اپنے مال میں وصیت کا حق حاصل ہے، لیکن قرآنِ پاک نے کہا کہ وصیت ایسی نہ ہو کہ جو ورثاء کے لئے مضرت کا باعث ہو۔

۴ - جو حقوق قابل انتقال ہوں ان کا ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا یا منتقل کیا جانا جائز ہے، جیسے بیچنے والا اپنے حق ملکیت کو خریدار کی طرف منتقل کرتا ہے، باپ کا انتقال ہو جائے تو ولایت دادا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

۵- شرعاً جس حق کے ختم ہونے کے لئے جو سبب مقرر کیا جائے اس سبب کے پائے جانے کے بعد وہ حق بھی ختم ہو جائے گا۔ جیسے نکاح کے ذریعہ حاصل ہونے والا حق، طلاق سے ختم ہو جاتا ہے، اور بیٹا کسب معاش کے لائق ہو جائے تو باپ پر اس کے نفقہ کا حق باقی نہیں رہتا۔(۱)

حق عینی اور حق انتفاع میں فرق

یوں تو ''حق عینی'' میں بہت سی صورتیں داخل ہیں، (۲) لیکن ''حق عینی'' کی ایک قسم حقوقِ ''ارتفاق'' ہے، ''ارتفاق'' کے لغوی معنی کسی چیز سے نفع اٹھانے کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں اموالِ غیر منقولہ، یعنی زمین، مکان وغیرہ کے ایسے نفع کا نام ہے، جو کسی دوسرے کے مملوکہ اموال غیر منقولہ سے متعلق ہوں، جیسے پانی حاصل کرنے، فاضل پانی کی نکاسی اور گذرنے وغیرہ کے حقوق، جس دوسری زمین سے یہ منافع حاصل کئے جائیں، وہ کسی شخص خاص کی ملکیت بھی ہو سکتی ہے اور عمومی املاک بھی ہو سکتی ہیں۔(۳)

''حق ارتفاق'' سے قریب قریب ''حق انتفاع'' ہے، ''حق انتفاع'' سے مراد نفع اٹھانے کا وہ حق ہے جو کرایہ دار کو سامانِ کرایہ اور عاریتاً حاصل کرنے والوں کو سامانِ عاریت پر حاصل ہوتا ہے، ان دونوں حقوق کے درمیان کئی باتوں میں جوہری فرق موجود ہے۔

۱ - ''حق ارتفاق'' ہمیشہ غیر منقولہ اموال، یعنی عقار ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جب کہ ''حق انتفاع'' اموالِ منقولہ اور اموال غیر منقولہ دونوں ہی سے متعلق ہو سکتا ہے۔

۲ - حق ارتفاق کا تعلق ایک شخص اور عقار کے درمیان ہوتا ہے، جیسے مالکِ مکان اور اس کا راستہ سے گذرنے کا حق، ہاں اگر جوار کے حق کو بھی اسی فہرست میں رکھا جائے تو پھر ''حق ارتفاق'' دو اشخاص اور دو باہم پڑوسیوں کے درمیان تعلق کو بھی شامل ہوگا، لیکن حق انتفاع کا معاملہ ہمیشہ دو افراد مثلاً مالک مکان و کرایہ دار یا مالکِ سامان اور مستعیر کے درمیان ہوا کرتا ہے۔

۳ - حق ارتفاق دوامی ہوتا ہے، مثلاً راستہ سے گذرنے کا حق ہے، یہ جسے حاصل ہے اسے ہمیشہ حاصل رہے گا، لیکن حق انتفاع مخصوص مدت کے لئے ہوا کرتا ہے، اس مدت کے

(۱) ملخص از : الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۲۵/۴-۳۹، البحث الرابع، أحکام الحق

(۲) دیکھئے: انواع الحق العینی ، المدخل الفقهی العام : ۳۲/۳ (۳) المدخل الفقهی العام : ۳۵/۳

مکمل ہونے کے بعد یہ حق آپ سے آپ ختم ہو جائے گا، جیسے کرایہ کا معاملہ ہو تو مدتِ کرایہ یا فریقین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔(۱)

حقوقِ ارتفاق کے عمومی احکام

حقوق ارتفاق میں سے ہر حق کے علاحدہ اور مستقل احکام ہیں، لیکن بعض عمومی احکام ہیں جو تمام حقوقِ ارتفاق سے متعلق ہیں، ان کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱ - صاحب حق اپنے حقوق کا اس طرح استعمال کرنے کا پابند ہوگا، کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر نہ پہونچے، مثلاً جس راستہ سے گذرنے کا حق ہے اس میں ایسی صورت اختیار نہ کی جائے، جو دوسروں کے لئے ایذاء کا باعث ہو، اسی طرح جس پانی سے کھیت کو سیراب کرنے کا حق ہے، اس سے اس طرح پانی نہ لیا جائے کہ دوسروں کی کھیتی کو نقصان پہونچے۔

۲ - عمومی املاک، بڑے دریا، سرکاری نہریں، شارع عام اور پل وغیرہ میں تمام لوگوں کے لئے حق ارتفاق ثابت ہے، اور اس میں کسی سے اجازت کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف کسی فرد خاص یا چند متعین افرادی ملکیت میں حق ارتفاق اسی وقت ثابت ہو سکے گا جب کہ مالک خود اس کی اجازت دیدے۔(۲)

۳ - گویا حق ارتفاق کا ایک سبب عمومی قسم کی شرکت ہے جو شہریوں کو سرکاری املاک میں حاصل ہوتی ہے، دوسرے معاملے میں بطور شرط پہلے سے یہ بات منوالی گئی ہو کہ اسے حق ارتفاق حاصل ہوگا، جیسے زمین خرید کی اور خریدار نے بیچنے والے سے یہ شرط کرلی کہ اس کی زمین سے پانی لے کر وہ اسے بیچا کرے گا، یا اس کی زمین سے گذر کر اپنی زمین میں آیا کرے گا۔ اوپر ان دونوں صورتوں کا ذکر آچکا ہے۔

''حق ارتفاق'' حاصل ہونے کا تیسرا سبب ''تقادم'' یعنی قدیم اور نامعلوم زمانہ سے کسی عمل کا جاری وثابت رہنا ہے، مثلاً ایک شخص کو ایسی زمین وراثت میں ملتی ہے، جو زمانۂ قدیم سے پڑوس کی زمین سے سیراب کی جاتی تھی، یا اس کا فاضل پانی پڑوس کی زمین میں بہایا جاتا تھا، یہ بھی بجائے خود حق ارتفاق کے ثابت ہونے کا ذریعہ ہے، لیکن یہاں بھی یہی شرط ہے کہ وہ دوسرے کے لئے باعث ضرر نہ ہو، مثلاً ایک شخص کے مکان سے دوسرے کے گھر میں کھڑکی کھلی ہوئی ہو اور اس سے بے پردگی ہوتی ہو، تو گو یہ کھڑکی زمانۂ دراز سے اسی طرح بنی ہوئی ہو، پھر بھی اسے بند کر دیا جائے گا، کیوں کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ: ''الضرر لا یکون قدیماً''۔ (۳)

۴ - ''حقوقِ ارتفاق'' چوں کہ مادی اشیاء (اعیان) سے متعلق ہیں اس لئے بالاتفاق ان میں وراثت جاری ہوگی، (۴) احناف اور اکثر فقہاء کے نزدیک حقوق ارتفاق متعین اور محدود ہیں، ان حضرات کے نزدیک کل چھ حقوق ہیں، جو ارتفاق کے ذیل میں آتے ہیں:

(۱) المدخل فی الفقہ الإسلامی (شلبی): ۳۵۳
(۲) الفقہ الإسلامی وأدلتہ: ۵/۵۹۱
(۳) الفقہ الإسلامی وأدلتہ: ۵/۵۹۱
(۴) المدخل الفقهی العام: ۳/۴۷

حقوقِ ارتفاق

شرب : یعنی پانی لینے کا حق۔
طریق : یعنی گذرنے کا حق۔
مجری : یعنی ایک ایسے شخص کو جو پانی کی جگہ سے دور ہے۔
یہاں سے پانی بہا کر دوسروں کی زمین سے گذارتے ہوئے اپنی زمین تک لے جانے کا حق۔
سیل : یعنی فضول پانی کی نکاسی کا حق۔
حقِ تعلّے : کہ اوپری منزل کا مالک نچلی منزل کی چھت سے استفادہ کرے۔
اور جوار : یعنی پڑوس کا حق۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق کی کوئی تحدید نہیں، مثلاً ایک شخص زمین کا ایک حصہ دوسرے شخص کو اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ ایک مخصوص حد سے اونچی عمارت نہ بنائے تو یہ بھی اس کے حقوق میں سے شمار ہوگا، (۱) ــــــ راقم السطور کا خیال ہے کہ "حقوقِ ارتفاق" کی اساس نصوص سے زیادہ لوگوں کا عرف اور عادات ہیں اور عرف میں حقوق کی بعض ایسی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں جن کا ماضی میں کوئی تصور نہیں ہوتا، اس لئے مالکیہ کی رائے زیادہ قرین قیاس اور قرین مصلحت ہے۔

اب آگے ہم مختلف "حقوق ارتفاق" پر الگ الگ مختصر گفتگو کریں گے۔

حقِ شُرب

"شرب" کے معنیٰ درخت اور کھیتی کی آبیاری کے لئے پانی کے مخصوص حصہ یا پانی حاصل کرنے کے مخصوص مقررہ (نوبت) اوقات کے ہیں، گویا درختوں اور کھیتوں کو سیراب کرنے کا حق "حق شرب" ہے، اسی سے قریب ایک اور حق ہے جسے حق شُرب (شین کے پیش کے ساتھ) یا حق شفہ کہا جاتا ہے، اس سے مراد پینے کا پانی ہے، جسے انسان خود اپنے لئے، یا اپنے جانوروں کے لئے حاصل کرے۔ (۲)

پانی کی بعض فقہاء نے چار قسمیں کی ہیں اور فتاویٰ بزازیہ میں تین قسمیں کی گئی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حکم کے اعتبار سے پانی کی تین ہی قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ پانی جس میں انتہائی عموم ہو، جیسے بڑی نہریں اور دریا، دوسرے وہ پانی جو بالکل شخصی ملکیت کے ہوں (**الثانی فی نهاية الخصوص**)، تیسرے ان دونوں کے درمیانی درجہ کا پانی، جیسے کسی شخص خاص کی ملکیت میں کھدائی جانے والی نہر۔

پہلی قسم میں وہ پانی داخل ہیں جو عام دریاؤں اور نہروں میں بہتے ہیں اور وہ کسی شخصِ خاص کی ملکیت نہیں ہیں، جیسے دجلہ وفرات، یا ہمارے ملک میں گنگا اور جمنا اور گوداوری وغیرہ، اس میں تمام لوگوں کو پانی پینے، پانی لے جانے، کسی خاص ذریعہ مثلاً فی زمانہ موٹر کے ذریعہ پانی کھینچنے وغیرہ کا حق ہے، اور اس حق میں مسلم وکافر مساوی ہیں، اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ کوئی نہر کھود کر وہاں سے پانی لے جائے، بشرطیکہ دوسروں کو نقصان نہ ہو۔

دوسری قسم، جیسا کہ مذکور ہوا وہ پانی ہے جو کسی شخصِ خاص کی ملکیت ہو جیسے: گھڑے، گھریلو حوض اور پائپ وغیرہ کا پانی، اس پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے بھی نفع اٹھانا

(۱) المدخل الفقهي العام : ۳/۳۷ (حاشيه)
(۲) المدخل في الفقه الإسلامي : ۳۵۶

روا نہیں ، البتہ فقہ کے عام قاعدہ کہ '' مجبوریاں ناجائز کو جائز کردیتی ہیں'' (**المعذورات تبیح المحظورات**) کے تحت مضطر شخص ، پیاس کی وجہ سے جس کی جان جانے کا اندیشہ ہو، بلا اجازت بھی اس پانی سے استفادہ کرسکتا ہے ، اگر کوئی شخص اس پانی کو بہادے تو اس کی ذمہ داری ہوگی کہ دوبارہ بھر کر پانی واپس کردے۔

تیسری قسم میں ایسے پانی ہیں، جن میں نہ لوگوں کو اتنا عمومی حق استفادہ حاصل ہے اور نہ کسی شخصِ خاص کی مکمل ملکیت، حوض، نہر، چشمے اور کنویں جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں ہوں، پانی کی اس نوع کے مصداق ہیں ، ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں ''شُرب'' اور ''شفہ'' کا حق تو سبھوں کو حاصل ہے، یعنی ہر شخص اس سے پانی پی سکتا ہے، جانور کو پلا سکتا ہے، وضو کرسکتا ہے، لیکن کسی اور کو ''حق شرب'' حاصل نہیں ، یعنی اس کی اجازت کے بغیر اس سے اپنے کھیت اور باغات کو سیراب نہیں کرسکتا، (۱) البتہ اگر دوسری جگہ بھی پینے کا پانی موجود ہو تو مالکِ نہر لوگوں کو اپنی زمین کی سرحد پر پینے کا پانی اہل حاجت کو پہونچادے، یہ بھی کافی ہے، ایسی صورت میں اہل حاجت کے لئے خود جاکر پانی حاصل کرنے کی گنجائش نہیں ۔ (۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی یہ قسم بھی دوسری قسم کی طرح خاص اس شخص کی ملکیت ہے، دوسروں کو اس میں ''شُرب'' کا حق حاصل نہیں ، (۳) حدیثِ نبوی ﷺ ہے کہ لوگ تین چیزوں، پانی، گھاس، اور آگ میں شریک ہیں: '' **الناس شرکاء فی الثلاث : الماء و الکلاء و النار** '' . (۴)

(شرب کے عمومی احکام زحیلی نے الفقہ الاسلامی: ۵/۶۰۲ - ۵۹۷ میں اور دوسرے فقہاء نے بھی متفرق طور پر بیان کئے ہیں، جو خود لفظ ''شرب'' کے تحت مذکور ہوں گے)۔

حق مجریٰ

ایک شخص کی زمین پانی کی جگہ سے دور ہے، وہ اس جگہ سے پانی بہا کر اپنے کھیت کی سیرابی کے لئے اپنی زمین تک لاتا ہے، اسی حق کو ''حق مجریٰ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر یہ حق مجری زمانہ قدیم سے اسے حاصل تھا تو: '' **القدیم یترک علیٰ قدمه** '' ، (قدیم کو اپنی حالت پر باقی رکھا جائے گا) کے تحت اسے یہ حق باقی رہے گا ، اور اگر کسی دوسرے کی مملوکہ زمین سے پانی لانا ہو تو اس سے اجازت لینی ضروری ہوگی ، (۵) موجودہ زمانہ میں کسی کی زمین سے پائپ لانے کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے۔

حق مسیل

فاضل اور استعمال شدہ پانی کے اخراج کا حق ''حق مسیل'' سے عبارت ہے، چاہے کھلی نالی کے ذریعہ ہو یا زمین دوز نالی اور پائپ وغیرہ کے ذریعہ، غرض ''مجری'' پانی کے حصول کا آبی راستہ اور ''مسیل'' پانی کے اخراج کا آبی راستہ ہے، اس کے احکام وہی ہیں جو ''حق مجری'' کے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مسیل کی درستگی اور اصلاح اس سے فائدہ اٹھانے والے کے

(۱) بزازیہ علی الهندیہ : ۶/۱۱۴
(۲) حوالۂ سابق
(۳) مغنی المحتاج : ۲/۳۷۵
(۴) نصب الرایہ : ۴/۲۹۴
(۵) الفقه الإسلامی : ۵/۶۰۵ ، بحواله بدائع الصنائع : ۶/۱۹۰ ، و درمختار و ردالمحتار : ۵/۳۱۴

ذمہ ہوگی، ہاں حکومت کی طرف سے اس کے لئے جو عمومی نظم کیا گیا ہے، حکومت اس کی اصلاح کرے گی۔(۱)

حقِ مرور

"حقِ مرور" سے راستہ سے گذرنے کا حق مراد ہے، تاکہ انسان اپنے مکان یا زمین میں پہنچ سکے، یہ راستہ یا تو شارع عام ہوگا، یعنی کسی خاص شخص کی ملکیت نہ ہوگی، اس سے تمام لوگوں کے لئے وسیع تر نفع، راستہ کو باقی رکھتے ہوئے اٹھایا جاسکتا ہے، مثلاً اس راستہ میں کھڑکی و دروازے کھولے جاسکتے ہیں، چھجے بنائے جاسکتے ہیں، گلیوں کے راستے نکالے جاسکتے ہیں، سواریاں یا گاڑیاں ٹھہرائی جاسکتی ہیں، اور یہ سب حقوق اس وقت ہیں جب کہ اس سے دوسروں کو ضرر نہ پہنچے اور حاکم سے اجازت لے لی جائے، دوسرے وہ راستہ ہے جو ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کی ملکیت میں ہو، اس سے گذرنے کا حق تو تمام لوگوں کو ہوگا اور مالکین زمین کا لوگوں کو آمد و رفت سے منع کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن مالکین کے علاوہ دوسروں کو اس طرف دروازہ، کھڑکی، روشن دان، چھجے وغیرہ نکالنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ اگر یہ راستہ ایک سے زیادہ مالکین کے درمیان مشترک ہو تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اس طرح کا نفع اٹھانا جائز ہوگا، جب کہ تمام شرکاء اس کے لئے راضی ہوں۔(۲)

حقِ تعلّی

اوپری منزل کے لوگوں کو اپنی تحتانی منزل کی چھت پر اپنے مکان کو قائم رکھنے کا جو مستقل حق حاصل ہے اسی کو "حق تعلی" سے تعبیر کیا جاتا ہے، فقہائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک چھت اس کی تحتانی منزل کے مالکوں کی ملکیت ہوتی ہے، بالائی منزل کے مالک کو اس پر صرف بقاء و قرار کا حق حاصل ہوتا ہے، فقہائے شوافع کے نزدیک وہ چھت دونوں منزلوں کی مشترکہ ملکیت ہوتی ہے،(۳) اصل مسئلہ قابل توجہ دو ہے، ایک یہ کہ ان دونوں منزلوں کے مالکان اپنے تعمیری تصرف میں کن اصول وقواعد کے پابند ہوں گے، دوسرے یہ کہ "کیا حق تعلی" کی خرید وفروخت جائز ہوگی؟ دوسرے مسئلہ پر آگے روشنی ڈالی جائے گی جہاں حقوق کی خرید و فروخت اور اس کے مال ہونے اور نہ ہونے پر بحث ہوگی، جہاں تک تعمیر و ترمیم کے تصرف کے اختیار کی بات ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی اور تحتانی دونوں منزلوں کے مالک اصلاً اپنی ملکیت میں تصرف کے مجاز نہ ہوں گے، گو اس کے تصرف سے دوسرے فریق کو نقصان نہ ہو، چنانچہ نچلی منزل کا مالک اپنی ملکیت میں کھڑکی کھولنے، دیوار اٹھانے وغیرہ میں اور بالائی منزل کا مالک بھی اپنی ملکیت میں کسی تصرف کے لئے تحتانی منزل کے مالک سے اجازت حاصل کرنے کا پابند ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک اُصولی طور پر دونوں میں سے ہر ایک کا اپنی ملکیت میں تصرف مباح ہے، اور فریقین ایسے ہی تصرفات میں دوسرے فریق سے اجازت حاصل کرنے کے پابند

(۱) حوالہ سابق : ۲۰۷

(۲) الفقہ الإسلامی : ۵/۲۰۷، بحوالہ درمختار، جامع الفصولین ۔ المغنی وغیرہ نیز المدخل فی الفقہ الاسلامی : ۲۳-۲۶۲

(۳) الفقہ الإسلامی : ۵/۹-۲۰۸

ہوں گے، جن سے دوسرے فریق کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۱)

حق جوار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: وہ شخص مومن نہیں ہوسکتا جس کا پڑوسی اپنے آپ کو اس کے شر سے محفوظ محسوس نہیں نہیں کرتا ہو —— یہ اور اس طرح کی روایات شریعت اسلامی میں "حق جوار" کی اہمیت کو واضح کرتی ہیں۔ "جوار" سے مراد بازو کے مکانات وغیرہ ہیں، جن سے کسی شخص کی زمین کی حدیں ملتی ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ اور شوافع اسی اصل پر قائم ہیں، کہ ہر شخص کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے، گو اس سے دوسروں کو ضرر پہنچے، وہ کھڑکیاں کھول سکتا ہے، دیواریں گرا سکتا ہے، کنویں کھود سکتا ہے، کسی بھی مقصد کے لئے اپنی زمین میں کوئی کارخانہ بنا سکتا ہے، صاحبین نے اسلام کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ اپنے مکان میں ایسا تصرف جس سے پڑوسی کو کھلا ہوا شدید نقصان پہونچ سکتا ہو، جائز نہ ہوگا، (۲) مثلاً اپنی ملکیت میں کسی تصرف کی وجہ سے پڑوسی کی عمارت کے منہدم ہونے یا عمارت کے کمزور ہونے کا سبب بن جائے یا اپنے مکان میں آٹا پینے وغیرہ کی مشین ڈالی جائے تو یہ جائز نہ ہوگا، اس کو اس تصرف سے روکا جائے گا اور اگر اس کے اس طرح کے تصرف سے پڑوسی کے مکان کو نقصان پہنچا تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا، صاحبین کی رائے پر فتویٰ ہے اور مجلۃ الأحکام العدلیۃ (مرتبہ حکومت عثمانیہ ترکیہ) میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔(۳)

(مجریٰ، مسیل، شرب، طریق کے تحت ان حقوق سے متعلق نیز علو اور سفل کے تحت، تعلے کے احکام کی مزید تفصیل لکھی جائے گی، بزازیہ علی الہندیہ: ۴۱۳/۶ - ۴۲۷، کتاب الحیطان میں ان احکام کی تفصیل مذکور ہے، واللہ ولی التوفیق)۔

حقوق کی خرید و فروخت کی مروجہ صورتیں

حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ حقوق مال کا درجہ رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور مال کی حقیقت کیا ہے؟ اس پر گفتگو کا مناسب موقع خود لفظ "مال" ہوگا، اور انشاء اللہ وہیں یہ بحث آئے گی، البتہ حقوق کی خرید و فروخت کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہوگئی ہیں، ان پر اختصار کے ساتھ یہاں روشنی ڈالی جاتی ہے اور وہ یہ ہیں: حق خلو، یعنی پگڑی، حق ایجاد و تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، حق علو، یعنی فضا کی بیع، تجارتی لائسنس، یعنی حق تجارت کی بیع —— ان میں پگڑی کے مسئلہ پر "بدل خلو" کے تحت گفتگو کی جا چکی ہے، بقیہ مسائل پر ذیل میں روشنی ڈالی جاتی ہے۔(۴)

حقِ تالیف وایجاد وحق طباعت

حق تالیف، حق طباعت، اور حق ایجاد کی خرید و فروخت

(۱) درمختار: ۴-۳۷۵ (۲) بدائع الصنائع: ۲۶۴/۶ (۳) بدائع الصنائع: ۲۶۴/۶

(۴) یہاں سے لے کر آخر تک کی عبارت میری اس تحریر سے ماخوذ ہے جو "اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" کے فقہی سمینار سوم (بنگلور) کے لئے لکھا گیا تھا اور اب پورا مقالہ "اسلام اور جدید معاشی مسائل" میں شریک اشاعت ہے۔

آئینی طور پر بھی درست قرار دی گئی ہے، اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کر لی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کرکے جس چیز کو حاصل کرلے وہ اس کی ملکیت ہے، **من سبق إلى مالم يسبقه مسلم فهو له .** (۱)

حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید وفروخت جاری ہے، لہٰذا ان کی خرید وفروخت کو درست ہونا چاہئے، معاصر بزرگوں اور علماء فقہ کا عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے، جن میں ......؟ گرامی مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں۔

۱ - یہ حقوق عینی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

۲ - کتاب یا کسی شئی کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے، اور منجملہ اس کے یہ بھی کہ وہ اس کا ثمن بنالے اور اسے پھر سے طبع کردے۔

۳ - کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

۴ - **"نهى النبى عليه السلام عن بيع الو لاء و هبته"**۔ کے خلاف ہے۔

۵ - آپ ﷺ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے، (۲) "صکاک" سے مراد وہ اجازت نامے ہیں، جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیائے خوردنی کی بابت دئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں "بیع براءات" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۶ - محدثین نے روایت حدیث پر اُجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت واشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۷ - ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب وسامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے، اس لئے وہ جس طور چاہے اسے استعمال کرسکتا ہے۔

مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعی کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

۱) یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے، نہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حقوق کا احراز وتحفظ بھی قانونی رجسٹریشن کے ذریعہ ہو جایا کرتا ہے۔

۲) کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شئی میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش رہتی ہے مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو، جائز نہیں ہوگی، مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کردے، اسی طرح کسی خاص شخص یا ادارہ کی "مہر" یا حکومت کے پوسٹل یا ریلوے کے ٹکٹ کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔

(۱) أبو داؤد في الخراج قبيل إحياء الموات

(۲) مسلم شريف ۲/۵

۳) کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے، یہ کتمانِ علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درسگا ہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن یہ کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابند نہیں ہے، کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دیدے، یا طالب علم درسگاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

۴) ''حق ولاء'' ایک ایسا حق ہے کہ جس کو ''نسبی حق'' کا درجہ شریعت نے دیدیا ہے، یہاں تک کہ نسب قرابت کی طرح ''ولاء'' کو منجملہ اسبابِ وراثت کے مانا گیا ہے۔ اسی لئے حقِ ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: علیہ اھل العلم ان الولاء لایباع ولا یوھب انما سبب یورث کالنسب۔ (۱)

۵) بیع صکاک اور بیع براءات کی ممانعت —— علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں، جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کردے اور باوجود اس کے کہ اس طرح کے بعض معاملات، جیسے ''حظوظ ائمہ'' کی بیع کو خود حصکفیؒ جائز قرار دیتے ہیں (۲) —— سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، محدثین نے اس روایت سے جس روایت پر استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ''بیع صکاک'' مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے، اور یہ جائز نہیں، امام مسلمؒ نے ان کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے، یا معدوم کی بیع کی ممانعت نقل کی ہے۔ امام مالکؒ کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صراحتاً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ: ''ثم باعوھا قبل ان یقوموھا، (۳) امام نوویؒ نے بھی اس کی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے ''ثم یبیعھا المشترون قبل قبضھا فنھوا عن ذالک'' ؛ (۴) امام محمدؒ نے اس ممانعت کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے، '' لانہ غرر فلا یدری أیخرج ام لا یخرج '' (۵) یہاں مصنف یا موجد ایک حق کو فروخت کرتا ہے، جس کو وہ وجود میں لاچکا ہے، اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، کہ گویا اس حق پر قبضہ بھی پالیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے ''بیع قبل القبض'' قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ''بیع قبل القبض'' ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ''استصناع'' ہے، جو بالاجماع ''بیع معدوم'' بیع

(۱) المسوی : ۲/۲۰۹ (۲) درمختار علی ھامش الرد : ۴/۱۳، ط بیروت (۳) مؤطا امام مالک : ۲۶۴
(۴) نووی علی مسلم : ۲/۵ (۵) مؤطا امام محمد : ۳۵۵

غیر مقبوض'' کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب جب کہ حق مال کے حکم میں ہوگیا، مؤلف وموجد اور ناشر وصانع دونوں کے لئے اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کریگا وہ دراصل ایک ''حق مالی'' کا غاصب ہوگا اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں ''غاصب'' کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہائے احناف بھی مالِ مغصوب سے انتفاع کو قابلِ ضمان قرار دیتے ہیں، جیسا کہ اموالِ یتامیٰ اور اموالِ اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا ہے، (۱) اس لئے اس پر ضمان عائد کرنا بھی درست ہوگا۔

۶) اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت وتعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصریؒ، حماد بن سلمہؒ، سلمہ بن شبیبؒ، سلیمان بن حربؒ، ابو حاتم رازیؒ، شعبہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے، (۲) لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اُجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے، یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: '' لایبولن أحدکم فی الماء الدائم '' کو نقل کرنے کی اُجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابو نعیم اور علی بن عبد العزیز سے بھی روایت پر اُجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلۂ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے تھے۔ (۳)

دوسرے فی زمانہ تصنیف وتالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت واذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت واشاعت کے لئے تصنیف وتالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اُجرت کو جائز قرار دیا۔ (۴)

۷) جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر واشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں، انھیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلاً مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہیں، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ وہ تاجر سے کوئی شئی اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو اسی مال کی فروخت کی پیش کش کرنے سے منع کر دیا گیا، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو '' سوم علی سوم أخیه '' کہا گیا ہے۔

(۱) جامع الفصولین: ۱/۱۶۷

(۲) الکفایه فی علم الروایه: ۲۰۶، باب کراهة اخذ الاجر علی التحدیث

(۳) الکفایه: ۲۰۷، ذکر بعض اخبار من کان یاخذ العوض علی التحدیث

(۴) رسائل ابن عابدین: ۱/۱۱-۱۲

اسی طرح" خطبة علی خطبة أخیه " (۱) سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کے پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے، شریعت کی مجموعی حکمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کردے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے، (۲) لیکن اگر کوئی شخص اس اباحت کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کردے، تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کردے :

> فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون من القیمة تعدیاً فاحشاً و عجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الابالتسعیر فحینئذ لابأس به اذا کان من اهل الرای والبصیرة . (۳)

اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم برتیں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کی تعیین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیه" اور " خطبة علی خطبة اخیه" میں اور گراں فروشی کی صورت میں من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہونچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی، اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے، اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا "غرر" اور "خدع" ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرا لیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے، اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنا لے اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ اس کا حق محفوظ اور اس نام کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے، اور اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس

---

(۱) بخاری عن ابی هریرة : ۷۷۲/۲، مسلم : ۳/۲

(۲) ابو داؤد، عن انسؓ : ۴۸۹/۲

(۳) تکملة فتح القدیر : ۴۷/۲

سلسلے میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ :

"اپنے کاروبار کے کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے ، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام "عطرستان" یا "گلشن ادب" رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہوگیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا ، جب کہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارت ہی مقصود ہے، تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے"۔(۱)

فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں، کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گزرنے کے حق کو بیچنا درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے، پھر بقول حصکفیؒ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے:" وبـه اخـذ عـامة الـمشـائـخ " اور بقول شامیؒ ساحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے:"وهو الصحيح وعليه الفتوىٰ " (۲)—— اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں" فضا" (علو) اور" مرور" دونوں مشترک ہے، تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی نا جائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ "مرور" کا تعلق زمین سے ہے، جو باقی رہنے والی عین ہے اور فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو" غیر باقی" عین ہے، ان حق التعلى فيتعلق بعين لاتبقى وهو البناء فاشبه المنافع اما حق المرور يتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان " (۳) لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب کہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ" حق مرور" زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور" حق تعلے" ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں"والفرق بينه وبين حق التعلى حيث لايجوز، ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال ، اماحق التعلى فمتعلق بالدار وهوليس بعين مال" (۴) مگر غور کیا جائے تو شامیؒ کے اس استدلال میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے، ٹھیک اسی طرح حق تعلے تعمیر شدہ مکان سے بھی متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ" بیع علو" کی اجازت ہونی چاہئے۔

حُقنہ

" حقنہ" پیچھے کی راہ سے دوا کے ایصال کو کہتے ہیں :

"الحقنة صب الدواء في الدبر . (۵)

ضروری احکام

از راہِ علاج اس طریقہ کا استعمال جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ پہنچائی جانے والی دوا

(۱) حوادث الفتاوی ، حصہ چهارم ، بحواله نظام الفتاوی : ۱۳۲/۱

(۲) الدرالمختار ورد : ۱۱۸/۴

(۳) هدایه : ۴۰/۳

(۴) رد المحتار : ۱۱۸/۴

(۵) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی : ۳٦٧

نجس نہ ہو ، (۱) مرد و عورت دونوں کے لئے یہ طریقۂ علاج درست ہے ، البتہ واقعی امراض اور ضروری علاج ہی کے لئے حقنہ کا استعمال جائز ہوگا جیسے حد سے گزری ہوئی کمزوری اور دبلاپن ، بلکہ اس مقصد کے لئے ایک مرد دوسرے مرد کے سامنے اور ایک عورت دوسری عورت کے سامنے ضروری حد تک بے ستر بھی ہوسکتا ہے ، (۲) البتہ وہ علاج جو ضرورت و حاجت کا درجہ نہ رکھتا ہو جیسے قوتِ مجامعت میں اضافہ یا خوبصورتی کے لئے ''موٹاپا'' کی غرض سے یہ طریق علاج جائز نہیں ، (۳) روزہ کی حالت میں ''حقنہ'' گو روزہ کو فاسد کردیتا ہے ، لیکن کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے ۔ (۴)

حقیقت

کسی لفظ کو دراصل جس متعین معنی کی ادائیگی کے لئے مقرر کیا گیا ہو ، اس لفظ کا اسی معنیٰ میں استعمال کیا جانا ''حقیقت'' کہلاتا ہے ، (۵) ''حقیقت'' کا بنیادی تعلق اس بات سے ہے کہ لفظ کو واضع اور مقرر کرنے والے نے کس معنیٰ کے لئے مقرر کیا ہے ، اسی لئے واضع کے اعتبار سے ''حقیقت'' کی چار قسمیں ہیں : حقیقت لغویہ ، حقیقت شرعیہ ، حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ ، حقیقتِ عرفیہ کو عرفیہ عامہ اور اصطلاحیہ کو عرفیہ خاصہ بھی کہا جاتا ہے ، (۶) حقیقت کے مقابلہ میں علماءِ اُصول ''مجاز'' کا لفظ لاتے ہیں ، یعنی وہ لفظ جو اس خاص معنیٰ میں استعمال نہ ہو ، جس کے لئے واضعین نے اس کو مقرر کیا ہے ۔

حقیقت کی قسمیں

''حقیقت لغویہ'' وہ لفظ ہے ، جو اپنے معنی لغوی میں استعمال ہو جیسے : ''اسد'' سے شیر نامی درندہ جانور مراد لیا جائے ۔

''حقیقت عرفیہ'' جو عام عرفی معنیٰ میں استعمال ہو ، جیسے : چوپایوں کے لئے ''دابۃ'' ۔

''حقیقت اصطلاحیہ'' وہ لفظ ہے جو کسی خاص جماعت اور طبقہ کی اصطلاح پر مبنی ہو ، جیسے : نحویوں کے یہاں ''کلمہ'' اور فقہاء کے یہاں ''اجماع و قیاس'' کی اصطلاحات ۔

''حقیقت شرعیہ'' لفظ کا اس معنیٰ میں استعمال ہونا ہے جو شریعت میں مقرر کیا گیا ہے ، جیسے لفظ ''صلوٰۃ'' نماز کے لئے ، یا ''صوم'' روزہ کے لئے ، (۷) ـــــ البتہ معتزلہ نے ''حقیقت شرعیہ'' کے بجائے ایک اور اصطلاح ''حقیقت دینیہ'' بھی قائم کی ہے ، اس اصطلاح کا ماحصل یہ ہے کہ بندوں کے مختلف اعمال : جیسے نماز و روزہ کے لئے جو الفاظ مقرر ہوئے ہیں ، وہ ''حقیقت شرعیہ'' ہے ، اور ان افعال کے انجام دینے والوں اور ارتکاب کرنے والوں کے لئے جو تعبیر اختیار کی گئی ہے ، جیسے : مومن ، کافر ، فاسق وغیرہ یہ ''حقیقت دینیہ'' ہے ۔ (۸)

حقیقت کے احکام

بنیادی طور پر حقیقت سے متعلق تین احکام ہیں ۔

اوّل معنیٰ حقیقی کا ثبوت عام ہو یا خاص ، امر ہو یا نہی اور

(۱) درمختار علی الرد : ۲۴۹/۵
(۲) قاضی خان علی الهندیه : ۲۰۲/۳
(۳) رد المحتار : ۲۴۹/۵
(۴) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی : ۳۶۳
(۵) اصول السرخسی : ۱۷۰/۱
(۶) مسلم الثبوت : ۱۴۳/۱، أرشاد الفحول : ۳۱
(۷) أصول الفقه الاسلامی للزحیلی : ۲۹۳/۱-۲۹۲
(۸) أرشاد الفحول : ۲۱

متکلم نے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "طلاق" کے لفظ صریح سے طلاق دے تو بلانیت طلاق واقع ہو جائے گی۔

دوسرے لفظ سے اس کے معنیٰ حقیقی کی نفی نہیں کی جاسکتی مثلاً "اب" کے معنیٰ حقیقی باپ کے ہیں، لہٰذا "اب" سے "جد" (دادا) کے معنیٰ کی تو نفی کی جاسکتی ہے، لیکن باپ کے معنیٰ کی نفی نہیں کی جاسکتی۔

تیسرے یہ کہ معنیٰ حقیقی، معنیٰ مجازی پر ترجیح رکھتا ہے، اس لئے جب تک کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو معنیٰ مجازی کے مراد ہونے کو بتائے اس وقت تک معنیٰ حقیقی ہی مراد ہوگا، اس کے برخلاف معنیٰ مجازی اسی وقت مراد لیا جا سکتا ہے، جب کہ کوئی قرینہ موجود ہو۔ (۱)

معنیٰ حقیقی کو چھوڑنے کے قرائن

لیکن جیسا کہ مذکور ہوا، بعض قرائن ایسے ضرور ہیں، جن کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور کوئی دوسرا معنی مراد لیا جاتا ہے، احناف نے ان قرائن کو پانچ صورتوں میں تقسیم کیا ہے:

۱ - کبھی عام انسانی استعمال و عادت کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص "صلوٰۃ" کی نذر مانے تو گو "صلوٰۃ" کے لغوی معنیٰ "دعاء" کے ہیں، لیکن وہ نماز ہی کے ذریعہ اس نذر کو پوری کرے گا۔

۲ - کبھی خود لفظ کا تقاضا ہوتا ہے، کہ اس سے اس کا معنیٰ حقیقی مراد نہ ہو، مثلاً کسی شخص نے "لحم" نہ کھانے کی قسم کھائی تو باوجودیکہ خود قرآن پاک میں مچھلی پر "لحم" کا اطلاق کیا گیا ہے، لیکن چونکہ مچھلی میں خون نہیں پایا جاتا اور خون ہی کے ذریعہ "لحمیت" کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے خود لفظ کا تقاضا ہے کہ اس سے مچھلی کا گوشت مراد نہ ہو۔

۳ - کبھی کلام کا سیاق اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ لفظ کا حقیقی معنیٰ مراد نہ ہو، جیسے ارشاد خداوندی ہے: "ومن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اس آیت کا معنیٰ حقیقی یہ ہے کہ ہر انسان کو کفر و ایمان دونوں کا اختیار ہو۔ لیکن آیت کا اگلا ٹکڑا "إنا اعتدنا للظالمین نارًا" کہ ہم نے ظالم یعنی شرک کرنے والوں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے، اس بات کو بتلاتا ہے کہ یہ معنیٰ مقصود نہیں، اصل مقصود، توبیخ و تہدید ہے۔

۴ - بعض دفعہ خود متکلم کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد نہ ہو، مثلاً ایک عورت گھر سے نکل رہی تھی کہ شوہر نے کہا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق، اب گو اس لفظ کا حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ وہ جب گھر سے نکلے تو طلاق واقع ہو جائے، لیکن متکلم کی حالت سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ اسی وقت نکلنے پر طلاق دینا چاہتا ہے، لہٰذا اگر وہ آئندہ نکلے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

۵ - کبھی کلام کا محل و موقع اس بات کا موقع فراہم کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی کو چھوڑ دیا جائے، جیسے: ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہے "إنما الاعمال بالنیات" اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ محض نیتوں و ارادوں کی وجہ سے اعمال

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ۲۹۵/۱

وجود پذیر ہوتے ہیں، حالاں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ کسی بھی عمل کا صدور انسانی اعضاء و جوارح کے حرکت وفعل کے بغیر محض نیت اور ارادہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، اس لئے ضروری ہے کہ یہاں یہ مراد لیا جائے کہ اعمال کا ثواب، یا اس کا صحیح ہونا، یا نہ ہونا نیت سے متعلق ہے۔(۱)

حقیقت ومجاز کا اجتماع

حقیقت کے سلسلے میں ایک اہم اُصولی بحث یہ ہے کہ احناف، محققین شافعیہ اور اکثر اہل عرب کے نزدیک بیک وقت لفظ کے معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں میں اس طرح استعمال کے قائل نہیں ہیں کہ وہ دونوں ہی معنیٰ مقصود ہوں، جب کہ بعض شوافع نے بہ یک وقت معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کے مراد لینے کی اجازت دی ہے،(۲) جیسے قرآن پاک نے کہا: "أو لمستم النساء" یعنی "ملامست نساء" کی وجہ سے بھی تیمم واجب ہوتا ہے — "ملامست" سے جماع کا معنیٰ مراد ہونے پر اتفاق ہے، لہٰذا "ملامسہ" کا دوسرا معنیٰ، یعنی محض عورت کو چھونا اور لمس کرنا اس سے مراد نہیں ہو سکتا اور عورت کے چھونے کو ناقضِ وضوء نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔

(حقیقت سے متعلق بعض اور مباحث اسی وقت منقح ہو سکیں گے جب حقیقت کے مقابل ایک اور فقہی اصطلاح "مجاز" پر گفتگو ہو جائے لہٰذا اس لفظ کے ساتھ مجاز کی بحث بھی دیکھنی چاہئے)۔

حکم

لغت میں "حکم" کے معنیٰ "علم، فہم اور عدل کے ساتھ فیصلہ" کے ہیں،(۳) قرآن مجید میں بھی اکثر مواقع پر حکم فیصلہ ہی کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے،(۴) فقہ میں "حکم" کی اصطلاح ایک تو "قیاس" (جو شریعت اسلامی میں ایک اہم اصل ہے) کے ذیل میں آتی ہے، اور ہم بھی وہیں اس کا ذکر کریں گے، حکم کی ایک اور اصطلاح بھی ہے، جو اسلام کے نظام قانون میں کلیدی اہمیت کی حامل ہے اور اس وقت اختصار کے ساتھ اسی پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

نظام شریعت چار ارکان سے مرکب ہے، حاکم، محکوم فیہ، محکوم علیہ اور حکم۔

حاکم : ذاتِ خداوندی ہے، جس کے ہاتھ میں تحلیل وتحریم اور اوامر ونواہی کی کلید ہوتی ہے، قرآن مجید نے صاف کہا ہے: ألا لہ الحکم۔

محکوم فیہ : سے اللہ تعالیٰ کی مکلف مخلوق کے افعال مراد ہیں، جن میں حلال وحرام اور مستحب ومکروہ وغیرہ کے احکام لگائے جاتے ہیں، یہ افعال وہ بھی ہو سکتے ہیں، جو اعضاء وجوارح سے صادر ہوں اور وہ بھی جن کا تعلق محض قلوب سے ہوں۔

محکوم علیہ : سے مکلفین مراد ہیں، جو احکام خداوندی کے مخاطب ہیں اور جن کے افعال پر شریعت حکم لگاتی ہے۔

حکم : کی تعریف میں علماءِ اُصول کی تعبیر میں تھوڑا سا اختلاف نظر آتا ہے، رازیؒ کا بیان ہے :

(۱) فتح الباری : ۱/۱۶

(۲) إرشاد الفحول : ۳۸

(۳) النهاية في غريب الحدث لابن اثير : ۱/۴۱۹

(۴) دیکھئے : المائدہ : ۴۴، ۴۵، ۴۷

الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالإقتضاء والتخيير .

مکلف کے افعال سے متعلق مطالبہ یا کرنے اور نہ کرنے کے اختیار کے طور پر ——— خطاب۔(۱)

یہ قریب قریب وہی تعریف ہے جو امام ابوالحسن اشعری سے منقول ہے۔(۲)

آمدیؒ نے اس کی تعریف کو ناکافی اور غیر جامع تصور کیا ہے اور انھوں نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے :

خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية .

شارع کا ایسا خطاب جو شرعی فائدہ پہنچائے۔(۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ آمدی کی تعریف زیادہ غیر واضح ہے اور صاحب توضیح کی وضاحت کو سامنے رکھا جائے تو پہلی تعریف زیادہ جامع ہے، البتہ اس کو مزید جامع اور واضح کرنے کی غرض سے بعض ان الفاظ کا اضافہ کرلیا جائے جن کی طرف صاحب توضیح نے اشارہ کیا ہے کہ :

خطاب الله تعالىٰ المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع .

مکلف کے افعال سے متعلق مطالبہ یا اختیار یا وضع کے طور پر اللہ تعالیٰ کا خطاب۔

یعنی حکم اللہ تعالیٰ کے خطاب کا نام ہے جو مکلف کے افعال سے متعلق ہوتا ہے، اب یہ حکم تین طرح کا ہوگا، یا تو کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہوگا، یا کسی کام کے نہ کرنے کا، اگر کسی کام کے انجام دینے کا مطالبہ ہو اور لازمی طور پر اس کا مطالبہ کیا گیا ہو، تو وہ فرض و واجب ہے، اگر مطالبہ ہو اور لازم نہیں کیا گیا ہو تو استحباب و ندب ہے، اگر ترکِ فعل کو لازم قرار دیا گیا ہو تو حرام ہے، اور اگر اس سے کم درجہ کا ہو تو کراہت، یہ تمام قسمیں طلب کے دائرہ میں آتی ہیں، بطور اختیار حکم دینے سے مراد اباحت ہے جس میں مکلف پر نہ اس کے کرنے کو لازم قرار دیا جاتا ہے اور نہ اس کے نہ کرنے کو۔

اور وضع سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے کسی کا حکم اس طرح دیا ہو کہ اس کو کسی اور بات سے مربوط کردیا گیا ہو، مثلاً کسی بات کو دوسری بات کے لئے سبب یا شرط، یا اس کے بجائے اس کے لئے مانع قرار دیا گیا ہو، جیسے نماز کے لئے پاکی کی شرط، نماز کی ادائیگی کے لئے وقت کا پایا جانا، یا مورث کے قتل کا میراث کے لئے مانع ہونا وغیرہ۔

اس تعریف پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ حکم اس خطاب کو قرار دیا گیا ہے، جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو حالانکہ بعض احکام بچوں سے متعلق ہیں، اسی لئے صاحب توضیح کا خیال ہے کہ مکلفین کے افعال کے بجائے ''بندوں کے افعال'' کی تعبیر اختیار کرنی چاہئے، تاکہ نابالغوں سے جو واجبات اور ذمہ داریاں متعلق ہوئی ہیں، وہ بھی حکم کے دائرہ میں آجائیں، اس طرح حکم کی تعریف اب یوں ہوگئی :

''بندگانِ خدا کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کا خطاب، خواہ کسی بات کا مطالبہ ہو، یا کسی عمل کے سلسلے میں کرنے اور نہ کرنے کا اختیار یا بطور وضع کوئی بات کہی گئی ہو''۔

(۱) المحصول : ۱/۱۵، الفصل الخامس

(۲) التوضيح مع التلويح : ۳۸-۹

(۳) الإحكام في أصول الأحكام: ۱/۱۳۶

اس تعریف پر ایک قوی شبہ تاہم اب بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شریعت کے بہت سے احکام وہ ہیں، جو شارع کے خطاب یعنی کتاب وسنت سے ثابت نہیں ہوتے، بلکہ مجتہد کی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہوتے ہیں، جن کو ''قیاس'' کہا جاتا ہے اور حکم کی یہ تعریف ان احکام پر منطبق ہونے سے قاصر محسوس ہوتی ہے جو ''قیاس'' سے ثابت ہوں، صاحبِ توضیح نے بڑی ذہانت سے اس کی عقدہ کشائی کی ہے اور جواب دیا ہے کہ قیاس نے اس امر کو ثابت کردیا ہے کہ اس مسئلہ میں شارع کا خطاب ہی یہی ہے، کیونکہ قیاس کسی حکم کو وجود میں نہیں لاتا، بلکہ کتاب وسنت کی تہہ میں جو احکام مخفی ہوتے ہیں اور جہاں تک عام لوگوں کی نظر نہیں پہنچ پاتی، مجتہد اپنی ''کلید قیاس'' کے ذریعہ وہاں تک رسائی حاصل کرتا ہے، ''فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت ''۔ (۱)

حکم تکلیفی

علماءِ اُصول نے حکم کی کئی طرح تقسیم کی ہے لیکن بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں، تکلیفی اور وضعی، ''تکلیفی'' سے وہ حکم مراد ہے، جو مکلّف کے افعال کی صفت ہو، جیسے وجوب، استحباب، حرمت وغیرہ یا مکلّف کے فعل کا اثر ہو، جیسے ملکیت یا کسی کے ذمہ دَین کا ثبوت وغیرہ۔

احکام تکلیفیہ کا دنیوی مقصود ان احکام کی ادائیگی سے ذمہ کا فارغ ہو جانا ہے، چاہے عبادات ہوں یا معاملات، اس اعتبار سے ان احکام کی تین قسمیں ہیں، صحیح، فاسد اور باطل۔

اگر یہ ''مقصود دنیوی'' پورے طور پر حاصل ہو جائے تو ''صحیح'' ہے ــــ حاصل نہ ہو پائے تو ''باطل'' ہے۔

ارکان وشرائط اس مقصد کے حاصل ہونے اور ذمہ کے فارغ ہونے کے متقاضی ہوں، لیکن جو خارجی اوصاف مطلوب ہوں وہ پورے نہ ہو پائیں تو ''فاسد'' ہے۔

اخروی مقصود ثواب کا حصول، یا عذاب کا ترتب ہے، اس لحاظ سے احکام کی حسب ذیل قسمیں ہیں :

رخصت : جو احکام کہ خاص اعذار پر مبنی ہوں، اصل اور مستقل حکم نہ ہوں۔

فرض : جس کی انجام دہی کا حکم ہو، ترک کی ممانعت ہو، اور اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔

واجب : جس کی یہی کیفیت ہو، مگر اس کا ثبوت ظنی دلیل جیسے خبر واحد وقیاس سے ہو۔

سنت : جس کی انجام دہی مطلوب ہو، چھوڑنے کی ممانعت نہ ہو اور اس پر بالعموم عمل کرنا ثابت ہو، طريقة مسلوكة في الدين ۔

مندوب : جس کی یہی کیفیت ہو، مگر اس پر بالعموم عمل نہ کیا گیا ہو۔

حرام : جس کے ترک کا حکم ہو، اور فعل کی ممانعت ہو۔

مکروہ : جس کا ترک کیا جانا مطلوب ہو لیکن فعل کی ممانعت نہ ہو۔ (۲)

یہاں ان اصطلاحات کی جامع تعریف اور اس پر بحث مقصود نہیں، کہ یہ بات اپنے موقع سے خود ان اصطلاحات کے ذیل میں آئے گی، امام رازیؒ نے ''المحصول'' (جلد اوّل) کی ابتداء

(۱) یہ تمام وضاحتیں توضیح اور اس کی شرح تلویح: ۳۸/۱-۴۵ سے مستفاد اور ملخص ہیں، البتہ تعبیر وترتیب میں تفاوت ہے اور وضاحتی مثالیں بعینہٖ کتاب سے نہیں لی گئی ہیں۔

(۲) ملخص از : التوضيح : ۲/ ۲۴-۱۲۲

ہی میں اس پر مفصل اور جامع گفتگو کی ہے۔ البتہ اس بات کا اظہار مناسب ہوگا کہ "فرض" میں ایک اور درجہ "واجب" اور "مکروہ" کی قسمیں "تحریمی" اور "تنزیہی" خاص فقہاء احناف کی اختراع ہے اور اس کی وجہ سے احکام شرعیہ کی درجہ بندی میں زیادہ آسانی پیدا ہوگئی ہے، اسی طرح امام رازیؒ وغیرہ نے "مندوب" ہی میں "سنت" کو بھی داخل کر دیا ہے، بلکہ لکھا ہے کہ "مندوب" ہی کا دوسرا نام سنت بھی ہے اور مستحب بھی،(۱) "مندوب" اور "سنت" کی مستقل اصطلاحوں میں احکام کے مدارج کی توضیح میں جو آسانی ہے، وہ ظاہر ہے۔

حکم وضعی

"حکم وضعی" سے مراد وہ احکام ہیں جو احکام تکلیفیہ کے لئے علامات کا کام کریں، بلکہ ان کو اسی لئے وضع کیا جاتا ہے کہ گویا شریعت نے ان کو احکام تکلیفیہ کے لئے بحیثیت علامت وضع کیا ہے، لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية، ان احکام وضعیہ کی تین صورتیں ہیں، سبب، شرط اور مانع۔

سبب : سے مراد ہے وصف خاص کو کسی حکم کے مرتب ہونے کے لئے مدار و اساس بنانا، جیسے زانی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ایک حکم تکلیفی دیا ہے اور وہ ہے "حد زنا" کا واجب ہونا، دوسرا حکم وضعی ہے کہ حد کے واجب ہونے کے لئے زنا کو مدار اور سبب بنایا گیا، یا مثلاً نماز ایک حکم تکلیفی ہے اور نماز کے واجب ہونے کے لئے اوقات نماز کو اصل اور مدار بنایا گیا، یہ اسباب ہوئے۔

شرط : یہ ہے کہ سبب پائے جانے کے باوجود بھی کسی حکم کا وجود اس کے پائے جانے اور کسی حکم کا عدم اس کے نہ پائے جانے پر موقوف ہو، مثلاً نماز کا وقت ہو گیا تو وجوب نماز کا سبب موجود ہے، لیکن نماز کا ہونا اور نہ ہونا طہارت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے پر موقوف ہے، اس لئے "طہارت" شرط ہے۔

مانع : سے ایسا وصف مراد ہے کہ اس کا وجود حکم یا اس حکم کے سبب کے نہ پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے، مثلاً قتل قصاص کے واجب ہونے کا سبب ہے، لیکن اگر قاتل باپ ہے تو "باپ ہونا" ایسا وصف ہے، جو قصاص کے جاری ہونے کے لئے مانع ہے۔(۲)

اسلام کے نظام قانون کی روح

فقہاء نے یہاں حکم کی جو تعریف اور تقسیم کی ہے وہ محض اصطلاحات ہیں، ورنہ غور کیا جائے تو احکام شرعیہ کی ان تمام درجہ بندیوں کا منشاء مرضیات خداوندی کے حصول اور اوامر الٰہی کی طاعت و تعمیل، نیز منہیات خداوندی سے اجتناب اور عصیان الٰہی سے گریز کے سوا کچھ نہیں، عالی ہمت اہل ایمان کے لئے استحباب پر بھی واجبات کی طرح عمل اور محافظت آسان ہے، پست حوصلہ طالبان رخصت کے لئے یہ درجہ بندی کر دی گئی کہ کم سے کم واجبات کی تعمیل کریں، اور محرمات سے دامن عمل کو محفوظ رکھیں، اسی لئے عہد صحابہ ﷺ میں احکام کی یہ تقسیم نہیں ملتی کہ یہ اسلام کا موسم بہار تھا اور ان کی ہمتیں ہمالیہ سے زیادہ مضبوط تھیں، وہ اس درجہ بندی کے چنداں محتاج نہ تھے، بعد کے ادوار میں کہ ایمان و یقین میں وہ قوت اور حوصلہ و ہمت میں وہ

(۱) المحصول : ۱/۲۰-۲۱

(۲) إرشاد الفحول : ۲-۷، الفصل الثاني للأحكام

صلابت باقی نہ رہی، اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ احکامِ شریعت کے درجات مقرر کئے جائیں، فقہاءِ اسلام نے بھی ضرورت کی تکمیل کی، اس لئے اہل انصاف کی نظر میں وہ اپنے اس کارنامہ پر اُمت کے شکر یہ و امتنان کے حقدار ہیں، نہ کہ طعن و تہمت کے۔

ان تفصیلات سے اسلام کے نظامِ قانون اور فقہاء کے مزاج و مذاق پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ دیکھئے کہ ان احکام میں کہیں فقہاء کے اجتہادات اور آراء کو اصل نہیں بنایا گیا ہے، پس احکام کی ان تمام قسموں میں خدا کی زمین پر خدا کے فیصلہ کا نفاذ ملحوظ ہے کہ مسلمانوں کو قرآن پاک نے بار بار اس کی ہدایت دی ہے کہ جو اس کی خلاف ورزی کرے کہیں اس کو فاسق، کہیں ظالم اور کہیں کافر قرار دیا گیا: **من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون** (مائدہ:۴۴) **فأولئک هم الفاسقون** (مائدہ:۴۷) بتاکید ایسے شخص کے ایمان کی نفی کی گئی، جو خدا کی حاکمیت پر عامل نہ ہو، **فلا وربک لایومنون حتی یحکموک فی ما شجر بینهم**، (نساء:۶۵) اور اس امر پر حیرت کا اظہار کیا گیا کہ حکم خداوندی کی موجودگی میں اس کو نظر انداز کر کے انسان غیر الٰہی احکام جو قرآن پاک کی زبان میں احکام جاہلیت ہیں، کی طرف رجوع کرے کہ **أفحکم الجاهلیة یبغون ومن أحسن من الله حکماالقوم یوقنون** . (مائدہ:۵۰)

کاش! آج مسلمانانِ عالم اس حقیقت کو سمجھ لیں اور جاہلیت کے میکدوں سے دریوزہ گری چھوڑ دیں۔

حکومۃ

شریعت میں قتل کی اصل سزا قتل ہی ہے، لیکن بعض صورتوں میں قتل کی جگہ شریعت کی طرف سے مقررہ خوں بہا جس کو ''دیت'' کہا جاتا ہے، کفایت کر جاتا ہے، اور مختلف حالات میں اور فریقین کے باہمی معاہدہ کی روشنی میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے، پوری جان کی طرح بعض اعضاء یا انسانی جسم کی بعض منفعتیں بھی ایسی ہیں کہ ان کے ضیاع پر پوری دیت واجب قرار دی جاتی ہے، بعض اعضاء یا منفعتوں کے ضائع کرنے پر شریعت نے دیت سے کم تر لیکن تاوان کی ایک رقم متعین کر دی ہے، اس کو اصطلاح میں ''ارش'' کہا جاتا ہے، جس عضو یا منفعت کو نقصان پہنچانے یا زخمی کرنے پر شریعت نے کوئی سزا نہ مقرر کی ہو، قاضی، باخبر اور معتبر لوگوں کے مشورہ سے اس کا مالی تاوان مقرر کریگا، اسی کو ''حکومۃ'' یا ''حکومۃ العدل'' کہا جاتا ہے، دیت کے ذیل میں اس بات کی وضاحت ہوگی کہ کن صورتوں میں ''حکومۃ'' واجب ہوتی ہے۔ وباللہ التوفیق

حَلف

''حلف'' (قسم) کا رکن اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے، چاہے اللہ تعالیٰ کے اسم مبارک کا ذکر کیا جائے، یا کسی صفت کا، حکم یہ ہے کہ کسی بہتر بات کی قسم کھائی ہو تو اس کی تکمیل کرے، قسم توڑ دے تو کفارہ واجب ہے، قسم بہر طور منعقد ہو جاتی ہے، طاعت کی ہو یا معصیت کی، مباح کی ہو یا کسی ناجائز کام کی، لیکن معصیت کی ہو تو بہتر ہے کہ قسم توڑ لے اور کفارہ ادا کر دے، البتہ کفارہ قسم توڑنے سے پہلے ادا کرے تو اگر کفارہ روزہ کے ذریعہ ادا کیا ہو تب تو بالاتفاق کافی نہ ہوگا، اگر روزہ کے بجائے کسی اور طرح کفارہ ادا کرے تو امام شافعیؒ کے یہاں کفارہ ادا

ہوجائے گا، احناف کے یہاں بہر طور قسم توڑنے کے بعد ہی کفارہ ادا کرنا ضروری ہے، پیشگی کفارہ کی ادائیگی کافی نہیں۔ (۱)

اسم باری تعالیٰ سے قسم

یہ ضروری ہے کہ اسم باری تعالیٰ ہی سے قسم کھائی جائے، چاہے اللہ تعالیٰ کو اس نام سے موسوم کرنا متعارف ہو یا نہیں، البتہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ ایسے نام جو اللہ اور غیر اللہ میں مشترک ہیں، مثلاً حکیم، علیم وغیرہ، ان کے ذریعہ قسم کھائی جائے تو نیت اور ارادہ پر موقوف ہوگا، اگر اسم الٰہی کا ارادہ کیا تو قسم ہوگی ورنہ نہیں، اور ایسے نام جو اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً اللہ، رحمان وغیرہ، ان کے ذریعہ قسم کھائے تو بلا نیت قسم ہوجائیگی، ہاں فقیہ ابواللیث کے نزدیک ''والرحمن'' کہے اور ''سورہ رحمن'' مراد لے تو قسم نہ ہوگی، اسی طرح قرآن مجید سے قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی، (۲) موجودہ زمانہ میں چونکہ قرآن مجید کی قسم کھانے اور قرآن اٹھا کر حلف لینے کا عرف ہوگیا ہے، اور قسم سے متعلق احکام کی بنیاد زیادہ تر عرف ہی پر ہے، اس لئے فتویٰ اسی پر ہے کہ قرآن کی قسم کھانے اور قرآن مجید کا حلف اٹھانے کی صورت میں قسم منعقد ہوجائے گی۔

صفاتِ باری سے قسم

اللہ تعالیٰ کی صفات جیسے علم، عظمت وغیرہ سے بھی قسم کھائی جاسکتی ہے، یہ صفات دو طرح کی ہیں، ایک ''صفات ذات'' ہیں اور دوسری ''صفاتِ فعل''، وہ صفات کہ جن کی ضد سے بھی اللہ تعالیٰ کو موصوف کیا جاتا ہو ''صفات فعل'' ہیں، جیسے رضاء اور غضب، رحمت اور قہر، مثلاً کہا جاتا ہے ''اللہ تعالیٰ مومنین پر رحم کرتا ہے، کافروں پر رحم نہیں کرتا'' اس طرح رحم اور اس کی ضد دونوں صفت خداوندی ہے اور وہ صفتیں کہ ان کی ضد سے خدا کو متصف نہیں کیا جاتا ''صفات ذات'' ہیں، جیسے عظمت، عزت، قدرت، پس خدا کی صفات ذات کے ذریعہ قسم کھائی جائے تو قسم ہوگی، صفاتِ فعل کے ذریعہ کھائی جائے تو قسم نہ ہوگی۔ (۳)

قسم کی ایک خاص صورت

اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اگر میں ایسا کروں تو میں یہودی یا عیسائی یا بت پرست ہوں، تو احناف اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی قسم ہے، اگر اس کام کو کر گذرے تو کفارہ ادا کرنا ہوگا، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی اور نہ اس فعل کے کرنے پر کفارہ واجب ہوگا، (۴) اصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قسم (یمین) نام ہے حلال کو حرام کر لینے کا، اس لئے ہر ایسی چیز سے قسم منعقد ہوجاتی ہے، جو حرام ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میرے لئے اس گھر میں داخل ہونا حرام ہے تو یہ بھی قسم ہی متصور ہوگی، (۵) البتہ وہ ایسی بات ہو جس کی حرمت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اگر بعض حالات میں اس کی حرمت ختم ہوجاتی ہو، جیسے مردار اور شراب کہ اضطرار کی حالت میں ان کا استعمال جائز ہے، تو کسی بات کو اس پر مشروط کرنے سے قسم نہ ہوگی، مثلاً یوں کہے: اگر میں نے ایسا کیا تو میں مردار کھاؤں گا۔ (۶)

---

(۱) الفتاویٰ التاتارخانیہ: ۴/۴۱۱

(۲) الفتاوی التاتارخانیہ: ۴/۴۱۱

(۳) تاتارخانیہ: ۴/۴۱۸

(۴) تاتارخانیہ: ۴/۴۲۰

(۵) بدایۃ المجتہد: ۱/۴۱۱، المسئلۃ الثانیہ، تاتارخانیہ: ۴/۴۲۰

(۶) تاتارخانیہ: ۴/۴۲۱

حلف میں ''انشاء اللہ''

اس بات پر سبھوں کا اتفاق ہے کہ ''انشاء اللہ'' قسم کو بے اثر کردیتا ہے، بہ شرطیکہ قسم سے متصلاً کہا جائے، انشاء اللہ کا زبان سے تلفظ کیا جائے اور آغازِ کلام ہی سے یہ فقرہ بولنے کا ارادہ ہو رہا ہو، حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ متصلاً انشاء اللہ کہنے کو ضروری نہیں کہتے تھے، قسم کھانے کے بعد کتنے ہی فصل کے ساتھ ''انشاء اللہ'' کہہ دے تو ان کے نزدیک قسم بے اثر ہو جائے گی اور اگر وہ اس عمل کا ارتکاب کرے تو حانث نہ ہوگا۔ (۱)

چند فقہی قواعد

مناسب ہے کہ اس موقع پر حلف ویمین کے سلسلے میں چند فقہی قواعد کا ذکر کردیا جائے، جن کا ابن نجیمؒ نے ذکر کیا ہے۔

۱- قسم کی بنیاد الفاظ پر ہے نہ کہ اغراض پر۔

چنانچہ کسی شخص نے غصہ ہو کر کہا کہ وہ فلاں شخص کے لئے ایک پیسہ کی کوئی چیز نہیں خریدے گا، پھر اس کے لئے سو درہم کی کوئی چیز خریدی تو الفاظ کی رعایت کرتے ہوئے حانث نہیں ہوگا، قسم کھائی کہ فلاں سامان دس درہم میں فروخت نہ کرے گا، اب نو یا گیارہ درہم میں وہی سامان فروخت کرے تو حانث نہ ہوگا۔ (۲)

۲ - کس کی نیت معتبر ہوگی؟

اس پر اتفاق ہے کہ قاضی کے سامنے دعاوی میں قسم کھلانے والا کلام سے جس مفہوم کی نیت کرے گا اسی کا اعتبار ہوگا، مگر اس میں اختلاف ہے کہ قسم کھلا کر کسی شخص سے وعدہ لیا جائے اور وہ وعدہ کرتے ہوئے ایسی گفتگو کرے جس میں ایک سے زیادہ مفہوم کا امکان ہو، ایک وہ جس پر دوسرا شخص قسم کھلانا چاہتا ہے، دوسرا وہ جس کا ارادہ کرکے قسم کھانے والا خود کو اس کی پابندی سے بچا سکتا ہے، احناف کے ہاں ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا مظلوم ہے تو اس کا ارادہ معتبر ہے اور اگر وہ ظالم ہے تو قسم کھلانے والے کی نیت کا اعتبار ہے: **اليمين على نية الحالف إن كان مظلوما أو على نية المستحلف إن كان ظالماً .** (۳)

۳- عام میں خاص کی نیت دیانۃً معتبر ہے، قضاءً نہیں۔

اگر قسم میں عام لفظ استعمال کیا اور اس سے مخصوص فرد مراد لے تو ابوبکر خصافؒ کے نزدیک اس کی نیت کا اعتبار ہوگا، عام فقہائے احناف کی رائے ہے کہ دیانۃً اعتبار ہوگا، قضاءً نہیں، مثلاً یوں کہے کہ میں جس عورت سے نکاح کروں اسے طلاق اور کہے کہ میں نے فلاں خاص شہر کی عورتوں کی نیت کی تھی تو خصافؒ کے نزدیک اس کی نیت معتبر ہوگی، دوسروں کے یہاں نہیں، ابن نجیمؒ لکھتے ہیں کہ: کسی شخص سے ظلماً اس طرح کی قسم کھلائی جائے اور وہ خصافؒ کے قول پر عمل کرے تو مضائقہ نہیں۔ (۴)

(۱) بداية المجتهد : ۳۱۲/۱، الفصل الأول في شروط الإستثناء المؤثر في اليمين

(۲) الأشباه والنظائر : ۵۲، تاہم بعض صورتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ بھی ہیں، جن کا ابن نجیمؒ نے ص:۱۸۶ پر ذکر کیا ہے، مالکیہ کے یہاں نیت، پھر قرینۂ حال، اس کے بعد لفظ کے معنی عرفی، اور یہ سب موجود نہ ہو تو لفظ کے معنی لغوی کا اعتبار ہے، بداية المجتهد : ۳۱۶/۱

(۳) حوالۂ سابق: نیز ملاحظہ ہو، تاتار خانیہ : ۴۲۷/۴

(۴) الأشباه والنظائر : ۹۵، ط : المكتبة الأشرفيه، دیوبند، قاضی ابویوسف سے نوادر میں یہ بات منسوب ہے کہ وہ نیت کے ذریعہ تخصیص کو دیانۃً درست قرار دیتے تھے، نیز یہی رائے امام شافعیؒ کی ہے، تاتار خانیہ : ۴۴۶/۴، الفصل السادس، في الرجل يحلف الخ

حُلی (زیور)

"حَـــلْيَة" (ح اوری پر زبر اورل کے سکون کے ساتھ) کے معنی زمین سے نکلنے والی معدنیات یا پتھر کے بنائے ہوئے زیور کے ہیں، یہ لفظ ح کے زیر کے ساتھ حِلْيَة بھی آیا ہے، اس کی جمع حُلِيّ اور حَلِيّ (ح پر زبر یا پیش اورل کے سکون کے ساتھ آتی ہے۔(۱)

زیورات کا پہننا اور جسمانی آرائش کے لئے اس کا استعمال کرنا عورتوں کو جائز ہے، چاہے یہ زیورات سونے چاندی کے ہوں یا کسی اور چیز کے، (۲) جسمانی آرائش کے علاوہ مکانی آرائش، جیسے سونے چاندی کی کرسیوں پر بیٹھنا، برتنوں میں کھانا کھانا، سونے اور چاندی کی میزیں بنانا اور ان پر کھانا کھانا، مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حرام ہے، مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی اور ہتھیار اور تلوار کے دستے چاندی کے بنائے جاسکتے ہیں۔(۳)

(مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو"خاتم")

زیورات میں زکوٰۃ

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں، احناف کے نزدیک زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، (۴) حقیقت یہ ہے کہ متعدد روایات ہیں جو احناف کے مسلک کی تائید کرتی ہیں، گو بعض روایات پر محدثین نے نقد بھی کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان روایات کا مجموعہ درجۂ اعتبار کو ضرور پہونچتا ہے، روایات اس طرح سے ہیں :

۱ - عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ کچھ خواتین حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں، ان میں سے ایک کی بچی کے ہاتھ میں سونے کے کڑے تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: کیا تم نے اس کی زکوٰۃ ادا کی ہے؟ اس نے نفی میں جواب دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے لئے آسان ہوگا کہ قیامت کے دن یہ دونوں کڑے آگ کے ہوجائیں؟ خاتون نے اسی وقت اتارا اور کہا کہ یہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے ہیں۔(۵)

۲ - ایک خاتون خدمتِ نبوی ﷺ میں آئیں اور عرض کناں ہوئیں کہ میرے کچھ زیورات ہیں، کیا میں بھتیجوں کو ان کی زکوٰۃ ادا کرسکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔(۶)

۳ - حضرت ام سلمہؓ راوی ہیں کہ میں سونے کے پازیب پہن ہوئی تھی، حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ مقدار زکوٰۃ کو پہنچ جائے اور تم زکوٰۃ ادا کردو تو اس کا شمار اس کنز میں نہ ہوگا جس کی قرآن پاک میں مذمت وارد ہوئی ہے۔(۷)

۴ - سیدنا حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، آپ ﷺ نے میرے ہاتھ میں چاندی کے کنگن دیکھے، فرمایا: عائشہ! یہ کیا ہے؟ حضرت عائشہؓ نے کہا: میں نے اس لئے کیا کہ آپ ﷺ کے لئے آراستہ ہوں، فرمایا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟

(۱) القاموس المحیط : ۱۶۳۷ (۲) بزازیه علی الهندیه : ۳۶۸-۳۶۹/۲ (۳) قاضی خان علی الهندیه : ۴۱۳/۳
(۴) بدایة المجتهد : ۲۵۱/۱، الإفصاح : ۲۰۷/۱ (۵) أبو داؤد : ۲۱۸/۱، باب الکنز ماهو و زکوة الحلی
(۶) الجوهر النقی علی البیهقی : ۲۹۱/۱ (۷) أبو داؤد : حدیث نمبر ۱۵۶۴، باب الکنز ما هو؟ و زکاة الحلی

میں نے کہا نہیں، یا کبھی کبھی، لا أو ماشاء اللہ، آپ نے ارشاد فرمایا: یہ تو جہنم کے لئے کافی ہے۔(۱)

ان احادیث کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمرو ﷺ وغیرہ کے آثار بھی منقول ہیں، جو استعمالی زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب ہونے کی دلیلیں ہیں، (۲) جب کہ زیورات پر زکوٰۃ کے واجب نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اس لئے واقعہ ہے کہ حنفیہ کا مسلک حدیث سے قریب تر ہے۔

حِمیٰ (عوامی چراگاہ)

یہ لفظ "ح" کے زیر اور "م" کے زبر کے ساتھ ہے، اور "حمایۃ" سے ماخوذ ہے، (۳) اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں عربوں میں یہ رواج تھا کہ سردار قبیلہ جب کسی شاداب زمین میں اترتا تو کسی بلند جگہ پر چڑھ کر آواز لگاتا اور ہر چہار جانب جہاں تک آواز پہنچتی، اس کو اپنی ذات کے لئے مخصوص کر لیتا، اس میں صرف اسی کے جانور کو چرنے کی اجازت ہوتی، دوسرے لوگ اس میں جانور چرانے کے مجاز نہ ہوتے، البتہ جہاں دوسرے لوگ اپنے جانور کو چراتے وہاں اس کے جانور بھی چرا کرتے، اس طرح حِمیٰ محفوظ کی ہوئی زمین کے معنی میں ہوا، اور اسی مناسبت سے ایسی مخصوص زمین کو حِمیٰ کہا کرتے تھے، (۴) ظاہر ہے یہ ایک ظالمانہ رسم تھی، اس لئے اسلام نے اس طریقہ کو روا نہیں رکھا۔

البتہ چونکہ ہر شخص کو چراگاہ کی سہولت میسر نہیں ہوتی، اور بہت سے لوگوں خاص کر عربوں کو اپنی معاشی ضروریات کی تکمیل کے لئے مویشی پر انحصار کرنا پڑتا تھا، اس لئے عوامی چراگاہ کی فراہمی ایک اہم ضرورت تھی، اس پس منظر میں اسلام نے حِمیٰ کے قانون کو تقاضۂ انصاف کی تکمیل کے ساتھ باقی رکھا، چنانچہ حضرت صعب بن جثّامہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حمیٰ صرف اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے ہوگا، لاحمی الا للّٰہ ولرسولہ . (۵) یعنی حِمیٰ کسی خاص شخص کے لئے نہیں ہوگا، بلکہ وقف ہوگا، جس سے تمام مسلمانوں اور ملک کے باشندوں کا حق یکساں طور پر متعلق ہوگا، چنانچہ امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کے قریب واقع مقام نقیع کو اور حضرت عمر ﷺ نے مکہ کے قریب سرف، اور مکہ و مدینہ کے درمیان "ربذہ" نامی مقامات کو حمی قرار دیا تھا، (۶) چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک "حمیٰ" کا حکم عہد نبوی ﷺ کے لئے مخصوص نہیں تھا، علامہ ابن قدامہؒ نے نقل کیا ہے کہ حمی کا حکم باقی رہنے پر صحابہ کا اجماع ہے۔(۷)

اصل میں تو حمی کسی خاص طبقہ کے لئے مخصوص نہیں، لیکن مجاہدین کی سواریوں اور صدقہ و جزیہ کے جانوروں کے لئے مخصوص چراگاہیں بھی مقرر کی جاسکتی ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، (۸) کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے نقیع کی چراگاہ کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے مخصوص کر دیا تھا، چنانچہ مسند احمدؒ

---

(۱) أبو داؤد، حدیث نمبر: ۱۵٦۵، باب الکنز، ما هو؟ و زکاۃ الحلي

(۲) إعلاء السنن: ۹/۵۳

(۳) القاموس المحیط: ۱٦۴۷

(۴) المغني لابن قدامة: ۸/۱٦۵

(۵) بخاری، حدیث نمبر: ۲۳۷۰، کتاب المساقاۃ

(٦) حوالۂ سابق

(۷) المغني: ۸/۱٦٦

(۸) الفقه الإسلامي و أدلته: ۵/۵۷۲

میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ نقیع کو آپ نے گھوڑوں کے لئے حـمـی قرار دیا،(۱) شارحین نے اس سے مسلمانوں کے گھوڑے مراد لئے ہیں، چنانچہ بیہقی کی روایت میں **لخيل المسلمين ترعى فيه** کی صراحت موجود ہے، (۲) لہٰذا حکومت کی طرف سے اگر کسی تخصیص کے بغیر "حـمـی" مقرر کیا جائے تو اس میں امیر و غریب مسلمان و کافر سب شریک ہوں گے، اگر صرف مسلمانوں کے لیے یا غریبوں کے لئے حـمـی مخصوص کیا گیا ہو تو کافروں اور دوسری صورتوں میں مالداروں کو اس سے استفادہ کا حق نہ ہوگا۔ البتہ امیر کے لئے جائز نہیں کہ وہ صرف اہل ثروت یا کافروں کے لئے مخصوص " حـمـی " قائم کرے،(۳) ایسی چراگاہوں سے ارباب مویشی جو فائدہ اٹھائیں اس کا عوض لینا جائز نہیں۔(۴)

حمار (گدھا)

گدھا ان جانوروں میں ہے کہ پالتو ہو تو اس کے کھانے کی حرمت پر ائمۂ اربعہ متفق ہیں،(۵) البتہ جنگلی گدھا جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوقتادہؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے،(۶) پالتو گدھی کا دودھ بھی مکروہ ہے، البتہ قاضی ابو یوسفؒ نے از راہِ علاج اس کے استعمال کی اجازت دی ہے،(۷) گدھے کی چربی کے بارے میں فقہاء احناف کے یہاں اختلاف ہے، لیکن عالمگیری کے بقول کھانے کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے گدھے کی چربی کا استعمال جائز ہے، (۸) فقہاء احناف کے نزدیک گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے، یعنی اس کا اگر جھوٹا پانی ہو اور کوئی دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضوء کر لیا جائے اور پھر تیمم کر لیا جائے اور بہتر ہے کہ وضوء کرے اور شروع میں اس خاص پانی سے وضوء کی نیت بھی کر لے۔(۹)

(جھوٹے کے احکام کی مزید تفصیل "سور" اور چمڑے سے استفادہ کی بحث " دباغت " کے تحت مذکور ہوگی، واللہ الموفق)۔

حَمام

کبوتر ان پرندوں میں سے ہے، جس کا کھانا بالا جماع جائز ہے، (۱۰) فقہاء نے لکھا ہے کہ کبوتر کی خرید و فروخت دوسرے جانوروں کی طرح جائز ہے اور دوسری چیزوں کی طرح اس کی خرید و فروخت کے لئے بھی ضروری ہے کہ کبوتر اس کے قابو میں ہو، مثلاً کبوتر خانہ میں ہو اور اس کا نکل بھاگنا ممکن نہ ہو، یا خرید و فروخت کے معاملہ کے وقت تو وہ فضا میں ہو، لیکن عادت کے مطابق اس کے واپس آ جانے کا اطمینان ہو۔(۱۱)

حَمل

مدتِ حمل: حمل کی مدت کا مسئلہ نہایت اہمیت کا حامل

(۱) مسند أحمد، حدیث نمبر: ۵۶۵۵
(۲) حاشیہ شیخ احمد محمد شاکر علی المسند : ۴۰/۸
(۳) الأحکام السلطانیہ / للماوردی :۱۸۷/۱۶
(۴) حوالۂ سابق
(۵) بدایۃ المجتهد : ۴۶۹/۱۷
(۶) شرح المهذب :۹/۹
(۷) درمختار علیٰ هامش الرد : ۲۱۶/۵
(۸) عالم گیری :۲۹۰/۵
(۹) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۱۹
(۱۰) فتاویٰ هندیه : ۲۱۹/۵
(۱۱) فتاویٰ هندیه : ۱۱۳/۳

ہے، اس لئے کہ ثبوتِ نسب کا مسئلہ بنیادی طور پر مدت حمل ہی سے متعلق ہے، حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے اور خود قرآن اس پر ناطق ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ مائیں اپنی اولاد کو دو سال تک دودھ پلاسکتی ہیں، (البقرہ: ۲۳۳) اور دوسری طرف حمل اور رضاعت کی مجموعی مدت تیس ماہ قرار دی گئی ہے (الاحقاف: ۱۵) اس طرح رضاعت کی دو سالہ مدت نکالنے کے بعد حمل کی مدت چھ ماہ رہ جاتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے جب اس خاتون کو سنگسار کرنا چاہا جن کو نکاح سے ٹھیک چھ ماہ پر ولادت ہوئی تھی تو حضرت علیؓ نے اسی سے استدلال کرتے ہوئے منع فرمایا، ابن قتیبہؒ نے نقل کیا ہے کہ مشہور فرماں روا عبدالملک بن مروان کی ولادت ٹھیک چھ ماہ پر ہوئی تھی۔(۱)

زیادہ سے زیادہ مدت حمل کے سلسلے میں کوئی آیت یا ارشاد نبوی ﷺ منقول نہیں ہے، اور غالباً فقہاء نے تجربات و واقعات پر اپنی آراء کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل چار سال ہے، (۲) امام مالکؒ سے چار سال اور پانچ سال دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، (۳) اور امام زہریؒ سے تو چھ اور سات سال تک کے اقوال منقول ہیں، (۴) احناف نے زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل دو سال قرار دی ہے، اور اس پر حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے کہ دو سال کے بعد ایک لحہ بھی بچہ ماں کے پیٹ میں نہیں رہ سکتا، (۵) غور کیا جائے تو احناف کا یہ استدلال بھی کسی نص شرعی سے استدلال نہیں ہے، اس لئے کہ مدتِ حمل کا مسئلہ محسوسات وتجربات سے متعلق ہے اور ایسے مسائل میں کسی صحابی ؓ کی رائے عین ممکن ہے کہ ان کے قیاس اور اجتہاد پر مبنی ہو، اور ظاہر ہے کہ ایسے مسائل میں صحابہ ؓ کے فتاویٰ حجت نہیں ہیں، اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مستشرقین اور بعض دوسرے ناقدین نے اس مسئلہ کو لے کر شریعت اسلامی پر جو اعتراض کیا ہے وہ قطعاً بے محل ہے، یہ محض فقہاء کا استنباط و اجتہاد ہے، اور آج تک کسی مسلمان نے فقہاء وائمۂ مجتہدین کو معصوم نہیں کہا ہے، اور خود ان فقہاء کو بھی ان اجتہادات کی وجہ سے موردِ الزام قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ان کے زمانہ تک طبی تحقیق اور علم الجنین میں اس درجہ ترقی نہیں ہوئی تھی کہ مدتِ حمل کے بارے میں صحیح طبی مدت کی نشاندہی کی جاسکے۔

اصحابِ ظواہر جو اپنے شذوذ اور تفرد میں معروف، بلکہ ایک حد تک بجا طور پر بدنام ہیں، نے اس مسئلہ میں جو رائے اختیار کی ہے وہ عام اصول فطرت اور جدید طبی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ یا قریب ہے، ان حضرات کے نزدیک زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل نو ماہ ہے، (۶) اہل تشیع کے یہاں بھی نو یا دس ماہ کا قول مشہور ہے، (۷) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اصل میں طب سے متعلق ہے، اور اطباء عام انسانی عادت اور اصول کے مطابق نو، تا دس ماہ زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل تسلیم کرتے ہیں، رہ گئے بعض غیر معمولی اور عجوبہ واقعات تو ان کی حیثیت دلیل کی

(۱) المغنی: ۸/۹۸-۹۷
(۲) حوالۂ سابق: ۹۸
(۳) بدایۃ المجتہد: ۲/۹۳
(۴) المغنی: ۸/۹۸
(۵) ھدایہ ربع دوم: ۴۳۳
(۶) بدایۃ المجتہد: ۲/۹۳
(۷) مجموعۂ قوانین اسلام (ڈاکٹر تنزیل الرحمن) ۳/۸۵۴

نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ خود احناف نے چار یا پانچ سال کے حمل کے واقعات کو ان کی ندرت کی وجہ سے وجہ استدلال تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے، (۱) ہاں یہ ضروری ہے کہ بالفرض اگر حمل کی علامت وقوع پذیر ہوئی، حیض بند ہوگیا، اور کسی غیر معمولی سبب کی بنا پر "جنین" دو چار سال یا اس سے زیادہ بھی حاملہ کے پیٹ میں رہ گیا تو اس کا نسب باپ سے بہر حال ثابت ہوگا، کہ استثنائی واقعات کے احکام بھی استثنائی ہوتے ہیں۔ (۲)

حاملہ کے لئے افطار

حمل کی حالت بڑی حد تک بیماری کی حالت ہے۔ اور مرض ان اسباب میں سے ہے، جن کی وجہ سے روزہ توڑنا جائز قرار پاتا ہے، اسی لئے اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ اگر "جنین" کے لئے روزہ رکھنے میں کوئی مضرت سمجھتی ہو، یا خود اپنے بارے میں مشقت کا احساس کرتی ہو تو روزہ توڑ لینا جائز ہے، اور ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی، (۳) لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اس پر فدیہ بھی واجب ہوگا، یا صرف قضاء ہی واجب ہوگی، (۴) امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کے علاوہ ان روزوں کا فدیہ بھی واجب ہوگا، قول مشہور کے مطابق امام مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ہم خیال ہیں، (۵) حقیقت یہ ہے کہ حاملہ پر قضاء واجب ہونے کے ساتھ ساتھ فدیہ کا واجب ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ شیخِ فانی روزہ کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر روزہ رکھنے پر قادر ہوجائے تو ضرور اسے روزہ رکھنا ہوتا ہے، لیکن شریعت کا مقصود اس کے لئے بھی روزہ اور فدیہ کو جمع کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو اسی لئے فدیہ نکالنے کا حکم دیا جاتا ہے کہ اس کا روزہ پر قادر ہونا بظاہر متوقع نہیں ہوتا۔

حناء (مہندی)

عورتوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا جائز ہے، مردوں کے لئے جائز نہیں، یہاں تک کہ نابالغ بچوں کے ہاتھ یا انگلیوں میں مہندی لگانا بھی جائز نہیں، خلاصۃ الفتاوی میں ہے:

ولاینبغی للصغیر ان یخضب یده بالحناء لأنه تزین وإنه یباح للنساء دون الرجال، (۶) البتہ داڑھی میں مہندی کا خضاب لگایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سیاہ خضاب کے علاوہ ہر طرح کے خضاب کا استعمال درست ہے۔

حِنث

جس بات کے کرنے یا ترک کرنے کی قسم کھائے، اس کے خلاف کرنے کو "حنث" کہا جاتا ہے، "حانث" ہونے اور نہ

(۱) دیکھئے: فتح القدیر: ۳/۳۱۰

(۲) راقم الحروف نے اس بحث کے لکھنے سے پہلے متعدد ماہر، مسلمان اور دیندار ڈاکٹروں سے اس مسئلہ پر تبادلۂ خیال کیا، اور ان حضرات کی متفقہ رائے تھی کہ دس ماہ سے زیادہ کوئی بچہ بطن مادر میں قانون طب کے اعتبار سے نہیں رہ سکتا، اس کے بعد بچہ کی موت واقع ہوجائے گی اور اگر بالفرض اس کے بعد بھی بچہ رحم مادر میں رہے تو اس کی نشو و نما جاری رہے گی اور مآل کار رحم پھٹ جانے کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳) الإفصاح: ۱/۲۳۰

(۴) ھدایہ، ربع اوّل: ۲۲۲

(۵) بدایۃ المجتہد: ۱/۳۰۰

(۶) تاتار خانیہ: ۴/۳۳۶، بدایۃ المجتہد: ۱/۳۱۵

نے کے سلسلہ میں چند باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۔ کے لئے ارادہ ضروری نہیں

اوّل : یہ کہ قسم کھانے اور قسم کی خلاف ورزی کرنے یعنی ث ہونے میں یہ ضروری نہیں کہ بالارادہ اور اپنی رضا مندی قسم کھائے یا قسم توڑے بلکہ بھول کر یا جبر و دباؤ کے تحت ایسا کیا بھی قسم اور حنث کے احکام جاری ہوں گے اور کفارہ واجب ا، یہی مسلک احناف کا ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ بھی ، امام شافعیؒ کے نزدیک بھول کر یا اکراہ کے تحت نہ یہ قسم ہوتی ، اور نہ اس طرح قسم توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔(۱)

ل یا ترک کا جزوی ارتکاب

دوسرے : کسی شخص نے کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی اس کا کچھ حصہ کیا کچھ نہیں، یا نہ کرنے کی قسم کھائی اور مکمل طور ترک نہیں کیا، تو احناف اور شوافع کے نزدیک وہ حانث نہیں گا: لایحنث الحالف بفعل بعض المحلوف علیه . (۲) م مالکؒ کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی تو جب تک اس کو مکمل طور پر نہ کرلے حانث نہ ہوگا، مثلاً پاتی کھانے کی قسم کھائی تو جب تک پوری چپاتی نہ کھالے حانث ہوگا اور کفارہ واجب نہ ہوگا اور کسی کام کو ترک کرنے کی قسم کھائی ر اس نے اس کام کا ارتکاب کیا اس کام کا کچھ حصہ بھی کر لذرے حانث ہوجائے گا ، چنانچہ اسی مثال میں چپاتی نہ لھانے کی قسم کھائی تھی تو اگر اس کا ایک لقمہ بھی کھالے تو حانث ہوجائے گا اور کفارہ واجب ہوگا۔(۳)

کفارہ

تیسرے : اس بات پر بھی عام فقہاء متفق ہیں کہ آیت قرآنی (المائدہ ۸۹) کے مطابق قسم کا کفارہ چار چیزیں ہیں ، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ، یا کپڑے پہنانا، یا غلام آزاد کرنا اور ان میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو تین دنوں کا روزہ رکھنا ، پہلے تینوں عمل میں، جو مالی ہیں، اختیار ہے، لیکن روزہ رکھنا اسی وقت کافی ہوگا ، جب پہلی تینوں صورتوں کی استطاعت نہ ہو، گویا کفارہ کی اس چوتھی صورت میں ترتیب ہے۔(۴)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو"کفارہ")

کفارہ کب ادا کیا جائے؟

کفارہ کب "حانث ہونے" کے اثر کو ختم کرتا ہے، یا یوں کہئے کہ کفارہ کب ادا کیا جاسکتا ہے؟ اس میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرے، پہلے ہی کفارہ ادا کرے تو کافی نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے یہاں پہلے ہی کفارہ ادا کردے تو بھی کافی ہے، وہ گناہ سے بچ جائے گا، امام مالکؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، اس اختلاف کی بنیاد دو باتوں پر ہے، ایک روایت کے الفاظ میں اختلاف، دوسرے کفارہ کی حیثیت کے بارے میں اختلاف رائے، بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ جو کسی بات پر قسم کھائی اور وہ اس قسم کے پورا نہ کرنے میں بہتری محسوس

---

۱) تاتارخانیة : ۳۳۶/۴، بدایة المجتهد : ۳۱۵/۱

۲) الأشباه والنظائر : ۱۸۶، لابن نجیمؒ ، البتہ اس سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، جن کا ابن نجیمؒ نے تذکرہ کیا ہے، ملاحظہ ہو حوالۂ مذکور۔

۳) بدایة المجتهد : ۳۱۵/۱ (۴) حوالۂ سابق : ۳۱۷

کرے تو جو بہتر ہے، اسے کر گذرے اور کفارہ ادا کرے "فلیات الذی هو خیر ولیکفر عن یمینه" جب کہ بعض راویوں نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے " لیکفر عن یمینه ولیات الذی هو خیر " کفارہ کی حیثیت کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ "کفارہ" مانع گناہ ہے، یعنی گناہ کے وقوع ہی کو روک دیتا ہے، یا "رافع گناہ" ہے، یعنی جس گناہ کا وقوع ہو چکا ہے اس کا اثر ختم کر دیتا ہے، اگر مانع گناہ ہے تو حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کی ادائیگی درست ہوگی، اور اگر "رافع گناہ" ہے تو حانث ہونے کے بعد ہی کفارہ اس کے لئے مفید ہوگا، پس حنفیہ کے نزدیک کفارہ صرف "رافع" ہے اور شوافع کے نزدیک "مانع" بھی۔(۱)

متعدد اسماء خداوندی کے ذریعہ قسم

قسم میں اگر اللہ تعالی کے مختلف ناموں کا ذکر کیا گیا، مثلاً اللہ، رحمٰن، رحیم کی قسم، تو اگر رحمٰن ورحیم سے تاکید مقصود نہ ہو تو تین قسم متصور ہوگی اور قسم کی خلاف ورزی کی تو تین کفارات واجب ہوں گے، یہ رائے امام مالکؒ کی ہے،(۲) احناف کے یہاں اگر رحمٰن اور رحیم کا بطور صفت ذکر کیا گیا ہو تو ایک ہی قسم سمجھی جائے گی اور حانث ہونے کی صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر بطور نام ذکر آیا ہو مثلاً "عطف" کے ساتھ یوں کہے: "اللہ اور رحمان اور رحیم کی قسم" تو یہ تین علاحدہ، علاحدہ قسم سمجھی جائے گی اور حانث ہوا تو تین کفارات ادا کرنے ہوں گے۔(۳)

حَوَاله

"حوالہ" کے لغوی معنی "منتقل" کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں ایک شخص سے دوسرے شخص کے ذمہ دین منتقل کر دینے کا نام "حوالہ" ہے **هو نقل الدين من ذمة الى ذمة**،(۴) حوالہ سے قریبی مفہوم رکھنے والی اصطلاح "کفالۃ" ہے، ایک شخص کے ساتھ دوسرے شخص کو دَین کی ذمہ داری میں شریک کرنے کا نام "کفالۃ" ہے، گویا "حوالہ" میں دَین کی اصل ذمہ داری باقی نہیں رہتی اور "کفالۃ" میں اس کی ذمہ داری باقی رہتی ہے، لیکن صاحب دَین اپنے حق کے لئے اصل شخص کے ساتھ ساتھ کفیل سے بھی تقاضہ کر سکتا ہے۔

حوالہ کا درست ہونا احادیث صحیحہ سے بھی ثابت ہے،(۵) اور اس پر فقہاء کا اتفاق بھی ہے،(۶) حوالہ کے احکام کو سمجھنے کے لئے چار فقہی تعبیرات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ مقروض کو فقہاء "محیل" کہتے ہیں اور صاحب دَین کو جس کا حق باقی ہو "محال" یا "محتال لہٗ" کہا جاتا ہے۔ جو شخص دین کی ادائیگی کا ذمہ لے اس کو "محال علیہ" یا "محتال علیہ" کہتے ہیں، اور جس دَین کی ادائیگی کا ذمہ قبول کیا ہے، اس کو "محال بہٖ" یا "محتال بہٖ" کہا جاتا ہے۔

ارکان وشرائط

تمام معاملات کی طرح حوالہ کے لئے بھی ایجاب وقبول ضروری ہے، یعنی مدیون اپنی طرف سے ایجاب کرے کہ قرض خواہ فلاں شخص سے اپنے واجبات وصول کر لے اور صاحب دین

(۱) ملخصاً از: بدایة المجتهد : ۱/۴۲۰، الفصل الثالث فی ترفع الکفارة الحنث و کم ترفع (۲) بدایة المجتهد : ۱/۴۲۰

(۳) تاتار خانیة : ۴/۴۳۰، نوع آخر فی تکرار الاسم (۴) هندیه : ۳/۹۵، کتاب الحواله

(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح المهذب : ۱۳/۲۵-۴۲۴ (۶) الافصاح : ۱/۳۸۳، الاجماع لأبی بکر بن محمد بن إبرهیم بن المنذر : ۱۲۵

روہ شخص جس کو ادائیگی کا ذمہ دار بنایا گیا ہے دونوں اس کو قبول کرلیں۔(۱)

''حوالہ'' کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں اور یہ شرطیں چار قسم کی ہیں۔ مدیون سے متعلق، صاحب دین سے متعلق، اداءِ دَین کے ذمہ دار سے متعلق اور خود اس دین سے متعلق جس کی ادائیگی کا ذمہ لیا گیا ہو۔

- مدیون کے لئے ضروری ہے کہ عاقل ہو، بالغ ہو، اور حوالہ پر راضی ہو، یعنی اس کو''حوالہ'' پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔
- صاحبِ دین کے لئے شرط ہے کہ وہ بھی عاقل و بالغ ہو اور اس معاملہ پر راضی ہو. نیز جس مجلس میں مدیون نے حوالہ کی پیش کش کی ہو اسی مجلس میں اس نے قبول بھی کرلیا ہو۔

۳- جس شخص نے اداءِ دَین کا ذمہ لیا ہو، بعینہ یہی تینوں شرطیں اس میں ضروری ہیں۔

۴ - جس دین کی ادائیگی پر''حوالہ'' کیا جارہا ہو ضروری ہے کہ وہ ''دین لازم'' ہو اور مدیون پر اس کی ادائیگی ضروری ہو۔(۲)

دوسرے فقہاء بھی عام طور پر ان مسائل میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، البتہ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک''حوالہ'' درست ہونے کے لئے''صاحبِ دین'' اور''مدیون'' اور حنابلہ کے یہاں صرف مدیون کی رضامندی حوالہ کے لئے کافی ہے، صاحبِ دین یا اداءِ دین کے ذمہ دار کا قبول کرنا ضروری نہیں، (۳) مالکیہ کے یہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اس دَین کی ادائیگی کا وقت بھی آ گیا ہو۔(۴)

ضروری احکام

''حوالہ'' پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں :

۱- ''اصل مدیون'' دَین سے بری ہوجاتا ہے، اب نہ اس کے ذمہ دین باقی رہ جاتا ہے اور نہ اس سے صاحبِ دَین کو بعض خاص صورتوں کے سوا مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

۲ - مدیون کو حق حاصل ہوجاتا ہے کہ اس ذمہ داری قبول کرنے والے شخص سے اداء دین کا مطالبہ کرے۔

۳- جب قرض خواہ اس شخص سے دَین کا مطالبہ کریں تو اسے بھی حق ہوگا کہ اصل مدیون سے مطالبہ کرے، بشرطیکہ اس شخص نے مدیون کی خواہش پر قرض کی ادائیگی کا ذمہ قبول کیا ہو، اگر اس کی خواہش کے بغیر یہ ذمہ داری لی ہو یا اس لئے لی ہو کہ اتنا ہی دَین خود مدیون کا اس کے ذمہ باقی ہو تب اسے مطالبہ کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۴- مدیون کا بری الذمہ ہونا اور اس سے دَین کا مطالبہ نہ کیا جانا اس وقت تک ہوگا جب تک کہ صاحبِ دین کے حق کے ڈوب جانے کا اندیشہ نہ ہو جس کو فقہ کی زبان میں''توی'' کہا جاتا ہے ، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی دو ہی صورتیں ہیں، جس نے اداءِ دَین کا ذمہ لیا تھا مفلس ہونے کی حالت میں اس کی موت واقع ہوگئی، یا اس نے اس ذمہ داری کی قبولیت ہی سے انکار کردیا اور صاحب دین کے پاس گواہ نہ ہو کہ وہ قاضی کے سامنے اس کا جھوٹ

(۱) ھندیہ : ۵/۳، محشی ہدایہ نے ''مغرب'' سے نقل کیا ہے کہ ''محتال لہٗ'' کی تعبیر صحیح نہیں صرف ''محتال'' کہا جانا چاہئے کہ ''ل'' کے صلہ کی حاجت نہیں. ہاں البتہ ''محتال'' کو ''حویل'' بھی کہا جاسکتا ہے۔

(۲) ھندیہ : ۳/۲۹۵-۹۶، بدائع الصنائع : ۶/۱۶

(۳) الفقہ الإسلامی و أدلتہ : ۵/۶۷-۱۶۳

(۴) حوالۂ سابق

ثابت کر سکے، صاحبین کے نزدیک اگر وہ زندہ ہو لیکن دیوالیہ ہوگیا ہو تو بھی اداءِ دَین کی ذمہ داری اصل مدیون کی طرف واپس آجائے گی۔(۱)

۵ - جس شخص نے اداءِ دَین کی ذمہ داری قبول کی وہ پہلے سے اس دین کے مماثل اصل مدیون کا مقروض نہ ہو، مدیون کی اجازت سے اداءِ دین کا ذمہ قبول کیا ہو، اور دَین ادا بھی کردیا ہو، جس کا اس نے ذمہ قبول کیا ہے، تو اب وہ مدیون سے اس ادا کردہ دَین کی واپسی کا مطالبہ کرسکتا ہے۔(۲)

حوالہ کب ختم ہوجاتا ہے؟

حوالہ درج ذیل صورتوں میں ختم ہوجاتا ہے :

۱ - حوالہ فسخ کردیا جائے، ایسی صورت میں صاحب دین اصل مدیون ومقروض سے مطالبہ کرے گا۔

۲ - جس شخص نے حوالہ قبول کیا تھا اور دَین ادا کرنے کا ذمہ دار بنا تھا، اس کی وفات ہو جائے، یا وہ دیوالیہ ہوجائے، یا کوئی بھی ایسی بات پیش آجائے کہ اب اس سے دین کی وصولی ممکن باقی نہ رہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے، اور مفلس و دیوالیہ ہونے کی وجہ سے اصل مقروض پر ذمہ داری کا لوٹ آنا حنفیہ میں بھی صاحبین کی رائے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مفلس ہونے کا اعتبار نہیں۔

۳ - مقروض شخص اصل قرض دہندہ کو قرض ادا کردے۔

۴ - قرض دہندہ اس شخص کو مطلوبہ مال ہبہ یا صدقہ کردے، جس نے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لیا تھا۔

۵ - قرض دہندہ قرض ادا کرنے کی ذمہ داری لینے والے شخص کو اس مطالبہ سے بری کردے۔

۶ - صاحب دَین کا انتقال ہوجائے اور جس نے دَین کی ادائیگی کا ذمہ قبول کیا تھا، وہی اس کا وارث قرار پائے۔(۳)

کب مقروض سے رجوع کرے گا؟

جس شخص نے دَین ادا کرنے کا ذمہ لیا ہے، وہ مدیون سے وہ ادا کردہ دین وصول کرنے کے لئے رجوع کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں، اول یہ کہ رجوع کے درست ہونے کی شرطیں کیا کیا ہیں؟ دوسرے کس چیز کے لئے رجوع کرے گا؟

رجوع کرنے سے متعلق یہ شرطیں ہیں :

۱ - اس نے حوالہ کی ذمہ داری مقروض کے حکم سے قبول کی تھی، نہ کہ کسی اور کے حکم سے۔

۲ - جس شخص نے دَین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہو، اس نے قرض دہندہ کو مال حوالہ ادا کیا ہو، یا اسے مال حوالہ ہبہ یا صدقہ کردیا ہو، اگر قرض دہندہ نے قرض کی ذمہ داری قبول کرنے والے شخص کو دَین سے بری کردیا تو اصل مدیون بھی بری الذمہ ہوجائے گا، اور ذمہ داری قبول کرنے والا شخص کو مدیون سے رجوع کرنے اور مال حوالہ وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۳ - مقروض شخص کا قرض ادا کرنے والے شخص پر اسی کے برابر

(۱) هندیه: ۳۹۶/۳، بدائع الصنائع: ۱۷/۶

(۲) بدائع الصنائع: ۱۹/۶

(۳) بدائع الصنائع: ۱۳/۵، تحقیق محمد عدنان درویش

دَین باقی نہ ہو، اگر دَین باقی ہو تو دونوں دَین برابر ہو جائیں گے اور رجوع کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔ (۱)

کس مال سے دَین وصول کیا جائے گا؟

سوال یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمہ ایک لاکھ روپے باقی تھا، قرض کی ادائیگی کا ذمہ لینے والے شخص نے بجائے روپیوں کے، قرض دہندہ کو کپڑوں کی شکل میں قرض ادا کر دیا، تو اب وہ مقروض سے پیسے وصول کرے گا یا کپڑے؟ اس سلسلہ میں علامہ کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ جس چیز کا ذمہ اس نے قبول کیا تھا، جیسے پیسہ، تو اسی کی ادائیگی اس شخص کے ذمہ ہوگی۔ (۲)

حیات

''حیاۃ'' کے معنی زندگی کے ہیں، یہ موت کی ضد ہے، سید شریف جرجانی نے حیات کی تعریف اس طرح کی ہے:

صفة توجب للموصوف بها ان يعلم ويقدر۔ (۳)

ایسی صفت جس سے متصف ہونے والا علم اور قدرت کا حامل ہوسکتا ہے۔

حیاۃ ایک عام فہم اور کثیر الاستعمال لفظ ہے، لیکن اس کی حقیقت تک رسائی اور اس کا مکمل ادراک آسان نہیں، فقہ میں بہت سے احکام وہ ہیں جو حیات اور موت سے متعلق ہیں، مالی، غیر مالی حقوق کا ثبوت اور ان کی ذمہ داری، شریعت کا مکلف ہونا، عدت کا گذارنا اور وراثت کی تقسیم، بہت سے مسائل ہیں، جو حیات وموت سے متعلق ہیں، دوسری طرف انسان کی حیات کا آغاز اس عالم مشاہدہ سے دور ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی بنیاد روح کے نفخ اور اس کے خروج پر ہے، جو قدرتِ الٰہی کا ایک راز ہے کہ سائنس کی تمام تر ترقیات اور طبی اکتشافات اور فتوحات کے باوجود اس مسئلہ کی حقیقت ہنوز حرف اوّل کا درجہ رکھتی ہے۔

فقہاء نے عام طور پر ''حیات'' اور ''موت'' کے لئے ظاہری علامات کو اساس بنایا ہے، اس لئے اس موضوع پر اصل گفتگو تو ''موت'' کے ذیل میں ہوگی، البتہ یہاں اتنا عرض کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سو بیس (۱۲۰) دنوں میں روح پیدا ہوتی ہے، (۴) اس لئے فقہاء بھی اسی مدت کے بعد حیات کے آغاز کو مانتے ہیں، شامیؒ نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: **لم يكن ذالک الابعد مائةوعشرين يوماً**، (۵) چنانچہ اس میں مدت کے بعد بالاتفاق اسقاط حمل کو فقہاء حرام قرار دیتے ہیں، **والتسبب في إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعاً**، (۶) اور ظاہر ہے کہ جوں ہی موت طاری ہونا تسلیم کیا جائے گا، وہیں زندگی کا نقطۂ اختتام ہوگا۔

زندگی انسان کے ہاتھوں اللہ تعالیٰ کی امانت ہے، اس لئے نہ دوسرے کی حیات پر تعدی اور اس کا قتل جائز ہے، اور نہ

(۱) حوالۂ سابق: ۱۴-۱۳
(۲) بدائع الصنائع: ۱۴/۵
(۳) کتاب التعریفات: ۱۲۶
(۴) مسلم کتابُ القدر
(۵) ردالمحتار: ۳۸۰
(۶) فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱

اپنی زندگی پر دست درازی یعنی خودکشی، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی امانت میں خیانت ہے۔

(قتل اور قتل نفس کے ذیل میں اس سلسلہ میں گفتگو ہوگی)

حیض

''حیض'' کے لغوی معنی سیلان اور بہاؤ کے ہیں، کہا جاتا ہے:'' **حاض الوادی** ''(وادی بہہ پڑی)، فقہ کی اصطلاح میں بالغ عورت کے رحم سے آنے والا وہ خون ہے جو مخصوص ایام میں آئے اور ولادت اس کا سبب نہ ہو، (۱) ولادت کے بعد آنے والا خون ''نفاس'' اور غیر طبعی طور پر خارج ہونے والا خون ''استحاضہ'' کہلاتا ہے، یہ غیر طبعی خون اگر ایام حیض سے متصل نہ آئے تو شوافع اس کو ''دمِ فاسد'' کہتے ہیں۔ عربی زبان میں ''حیض'' کے لئے علاوہ حیض کے اور پانچ الفاظ بولے جاتے ہیں: **طمث، عراک، ضحک، إکبار اور إعصار**۔ (۲)

''حیض'' کے سلسلہ میں درج ذیل مسائل قابلِ ذکر ہیں:

۱ - حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ عمر۔
۲ - حیض کی کم ترین اور زیادہ سے زیادہ مدت۔
۳- حالتِ حیض کے احکام۔

کم سے کم عمر

اکثر فقہاء کے نزدیک ''حیض'' کی کم سے کم عمر نو (۹) سال ہے، جیسا کہ احناف کی رائے ہے، (۳) شوافع سے مختلف رائیں منقول ہیں: پورے نو (۹) سال، ساڑھے نو سال اور دس سال۔ لیکن جس رائے کو زیادہ صحیح قرار دیا گیا ہے وہ پہلا قول، یعنی نو سال ہے، (۴) حیض آنے کی زیادہ سے زیادہ عمر (جس کو سن ایاس کہا جاتا ہے) فقہاء احناف کے یہاں قولِ مختار کے مطابق ۵۵ سال ہے، لیکن دراصل اس کا تعلق جغرافیائی موسم، اغذیہ اور سماجی حالات سے ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ اس عمر کے بعد بھی اگر ''دمِ قوی'' آئے تو وہ حیض ہی ہے:

والمختار مارأته ان کان دما قویا کان حیضا ۔(۵)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''ایاس'')

حیض کی مدت

حیض کی کم سے کم مدت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تین دن و رات ہے، (۶) قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن و رات اور تیسرے دن کا غالب حصہ اور امام احمدؒ کے خیال میں ایک شبانہ روز ہے، (۷) امام شافعیؒ سے دو اقوال ہیں، صرف ایک دن اور مکمل ایک دن و رات، (۸) جب کہ امام مالکؒ کے ہاں ایک لمحہ بھی حیض ہوسکتا ہے، (۹) حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت حنفیہ کے نزدیک دس دن، (۱۰) اور مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں پندرہ

(۱) الحیض دم یرخیه رحم المرأة بعدبلوغها فی أوقات معتادة، شرح المهذب: ۲۶۱/۲، ط: دارا حیاء التراث العربی بیروت، هو دم من الرحم لاالولاد، عالمگیری: ۳۲/۱

(۲) شرح مهذب: ۲۶۱/۲، ط: احیاء التراث بیروت

(۳) عالمگیری: ۳۲/۱

(۴) شرح المهذب: ۳۷۴/۲

(۵) عالمگیری: ۳۶/۱

(۶) عالمگیری: ۳۶/۱

(۷) حلیة العلماء للقفال: ۲۸۱/۱

(۸) شرح المهذب: ۳۷۵/۲

(۹) حلیة العلماء: ۲۸۱/۱

(۱۰) عالمگیری: ۳۲/۱

دن ہے،(۱) فقہاء کی ان آراء کی بنیاد کسی واضح اور صریح نص پر نہیں ہے، بعضوں نے صحابہ ﷺ کے آثار پیش کئے ہیں اور بعضوں نے ایک آدھ نص، جو محض دور از کار یا رکیک تاویل و اجتہاد پر مبنی ہے، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے محض اپنے دیار اور علاقہ کے تجربات پر اس کی بنیاد رکھی ہے، اور یہ کوئی تعبدی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ امور طبیعت سے تعلق رکھتا ہے۔

مدت حیض کے بعض مسائل استحاضہ سے بھی متعلق ہیں، مثلاً مبتدأہ، معتادہ اور متحیرہ کے احکام، خون کے مختلف رنگ کا معتبر ہونا اور نہ ہونا، اور اگر معتبر ہو تو "ممیزہ" کے احکام، اس سلسلے میں تفصیلات خود لفظ "مستحاضہ" کے تحت مذکور ہوں گی، یہاں صرف اتنی وضاحت پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ چھ رنگوں میں سے کسی بھی رنگ کا خون ایام حیض میں آئے، وہ حیض ہی شمار ہوگا، سیاہ، سرخ، زرد، گدلا، سبز اور مٹیالا۔(۲)

مدتِ حیض میں ہر وقت اور ہر دن خون کا آنا ضروری نہیں، مدت کے اندر بعض ایام میں خون نہ آئے اور ابتداء اور انتہاء میں خون آجائے تو ان درمیانی ایام کے احکام بھی حیض ہی کے ہوں گے۔(۳)

حالت حمل میں خارج ہونے والا خون احناف اور حنابلہ کے نزدیک حیض نہیں، مالکیہ اس خون کو بھی حیض شمار کرتے ہیں، امام شافعیؒ سے دونوں طرح کی آراء منقول ہیں۔(۴)

حیض ونفاس کے مشترک احکام

"حیض" سے متعلق بعض احکام وہ ہیں، جو حیض ونفاس کے درمیان مشترک ہیں، لیکن پانچ احکام ہیں جو خاص حیض سے متعلق ہیں، حیض اگر تیسرا ہو تو مکمل ہوتے ہی عدت گذر جائے گی، باندی ہو تو رحم کا استبراء ہو جائے گا، حیض کے آتے ہی لڑکی بالغ ہو جائے گی، طلاق سنت کے لئے ضروری ہے کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ ہو، اس طرح یہ حیض طلاقِ سنت و بدعت کے درمیان فصل کا کام کرتا ہے، بعض کفارات میں مسلسل روزے رکھنا ضروری ہے، حیض کے ایام میں چونکہ روزہ نہیں رکھا جا سکتا، اس لئے ظاہر ہے کہ ان مسلسل روزوں کے درمیان حیض آجائے تو روزوں کا تسلسل باقی نہیں رہے گا۔ لیکن چونکہ ایک شرعی مجبوری کے تحت ہے، اس لئے باوجود اس انقطاع کے یہ روزے مسلسل سمجھے جائیں گے،(۵) کچھ احکام ہیں جو حائضہ اور نفاس والی عورتوں کے درمیان مشترک ہیں۔ نیچے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

نماز وروزہ

۱ - حالت حیض میں نہ نماز پڑھیں گی، نہ روزہ رکھیں گی، ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں جب خواتین حالت حیض میں ہوتی تھیں، تو نماز نہ پڑھتی تھیں اور نہ ان نمازوں کی قضا ہی کرتی تھیں: **لقد کنا نحیض عند رسول اللہ فلا نقضی ولا نؤمر بالقضاء .**(۶) چنانچہ اس پر اُمت کا اجماع ہے،(۷) نماز کے معاف ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ پورے وقت نماز میں خون آیا ہو، اگر نماز ادا

(۱) حلیۃ المهذب: ۳۷۵/۲، الافصاح: ۹۶/۱ (۲) عالمگیری: ۳۶/۱ (۳) حوالۂ سابق: ۳۶/۱
(۴) الإفصاح: ۹۸/۱ (۵) عالمگیری: ۳۶/۱، اما الاحکام المختصۃ بالحیض
(۶) أبو داؤد: ۳۵/۱، باب فی الحائض لا تقضی الصلوٰۃ (۷) الإفصاح: ۹۵/۱، باب ذکر الحیض والنفاس

نہیں کی تھی کہ نماز کے آخری وقت میں خون آنے لگا، اب بھی اس وقت کی نماز معاف ہو جائے گی،(۱) بعض فقہاء احناف نے یہ بھی لکھا ہے کہ حائضہ کو نماز کے وقت وضوء کر کے اپنے گھر کی نماز گاہ میں بیٹھ جانا چاہئے اور جتنی دیر میں نماز ادا کرتی ہو اتنی دیر "سبحان الله" اور "لا اله الا الله" کہتی رہے،(۲) لیکن حدیث میں کہیں اس کی کوئی اصل نہیں ملتی، اس لئے غالباً امام نوویؒ کی روایت زیادہ صحیح ہے کہ جمہور علماء سلف وخلف بہ شمول امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام نوویؒ نے حسن بصریؒ کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔(۳)

حیض کی حالت میں روزہ بھی رکھ نہیں سکتی،(۴) بلکہ روزہ رکھنا حرام ہے،(۵) ہاں ایام حیض میں فوت شدہ نمازیں تو بالکل معاف ہو جائیں گی، لیکن روزوں کی قضاء واجب ہوگی، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمیں ان ایام کی نمازوں کی قضاء کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا تھا، روزوں کی قضاء کرنے کا حکم تھا،(۶) امام نوویؒ ناقل ہیں کہ اسی پر امت کا اجماع ہے،(۷) وجہ اس فرق کی ظاہر ہے، نمازوں کی قضا واجب قرار دی جاتی تو خاصی دقت پیدا ہو جاتی، روزے سال میں ایک بار فرض ہیں، ان کی قضاء واجب قرار دینے میں اس درجہ دشواری نہیں تھی۔

مسجد میں توقف اور اس سے مرور

اس بات پر بھی اجماع ہے کہ حالت حیض میں مسجد میں ٹھہرنا جائز نہیں،(۸) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مسجد سے حالت حیض میں ٹھہرے بغیر گذرنا جائز ہے یا نہیں؟ احناف کے یہاں جائز نہیں،(۹) امام شافعیؒ سے مختلف رائیں منقول ہیں، عدم جواز کی بھی اور جواز کی بھی، شوافع کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کی حائضہ اگر مقام خون کو اس طرح باندھے رکھے کہ مسجد کی تلویث کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے گذرنا، عبور کرنا درست ہے،(۱۰) ہاں بعض صورتوں میں احناف نے بھی مسجد میں داخلہ بلکہ حسب ضرورت قیام کی بھی اجازت دی ہے، مسجد میں پانی ہو، مسجد سے باہر نہ ہو۔ چور، درندہ یا دشمن کا اندیشہ ہو، تاہم ایسے موقع پر بھی بہتر ہے کہ تیمم کر کے مسجد میں داخل ہو، ہاں عیدگاہ اور قبرستان جانے میں مضائقہ نہیں۔(۱۱)

طواف

حالت حیض میں بیت اللہ شریف کا طواف بھی جائز نہیں، حضرت عائشہؓ کو حج کے دوران یہ نوبت پیش آئی تو آپ ﷺ نے یہی ہدایت فرمائی کہ: **افعلی کما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی**،(۱۲) اس ممانعت میں فرض و نفل دونوں طرح

(۱) عالمگیری: ۳۸/۱
(۲) البحر الرائق: ۱۹۳/۱
(۳) شرح المهذب: ۳۵۳-۵۴/۲
(۴) بخاری: ۴۴/۱، باب ترک الحائض الصوم
(۵) شرح المهذب: ۳۵۴/۲
(۶) أبو داؤد: ۳۵/۱
(۷) شرح المهذب: ۳۵۵/۲
(۸) الإفصاح: ۹۵/۱
(۹) عالمگیری: ۳۸/۱، الفصل الرابع فی احکام الحیض الخ
(۱۰) شرح المهذب: ۳۵۸/۲
(۱۱) عالمگیری: ۳۸/۱
(۱۲) بخاری: ۲۲۳/۱، باب تقضی الحائض المناسک جمیعها الا الطواف، الخ

کے طواف داخل ہیں، (۱) بیت اللہ شریف کی مسجد کے اندر سے طواف کرنا تو حرام ہے ہی، مسجد کے باہر سے بھی طواف جائز نہیں، (۲) کہ یہ عبادت کے احترام کے خلاف ہے۔

تلاوتِ قرآن

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ حیض کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت حرام ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: حائضہ اور جنبی قرآن نہ پڑھے: " **لا یقرأ الجنب ولا الحائض** " (۳) یہی رائے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ اور احمدؒ سے نقل کی ہے اور یہی حنفیہ کی رائے ہے، البتہ احناف کے ہاں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ معلمات کے لئے حالت حیض میں بھی قرآن مجید کا ہجے کرنا اور الفاظ کو کاٹ کاٹ کر ادا کرنا درست ہے، (۴) احناف کے ہاں گو اس میں اختلاف ہے کہ ایک آیت سے کم مقدار کی تلاوت درست ہے یا نہیں؟ لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ بھی درست نہیں، سوائے اس کے کہ تلاوت مقصود نہ ہو، جیسے شکر ادا کرنے کی نیت سے "الحمد للہ" یا کھانا شروع کرنے کی غرض سے "بسم اللہ" کہنا، (۵) مالکیہ کے ہاں حالت جنابت میں تو تلاوت جائز نہیں، حائضہ کے لئے جائز ہے، کیوں کہ حائضہ ایک عرصہ تک پاک ہو ہی نہیں سکتی، اتنا عرصہ تلاوت سے محرومی میں قرآن بھول جانے کا اندیشہ ہے اور معلمات قرآن کے لئے اس میں دشواری بھی ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ہمہ دم اللہ تعالیٰ کا ذکر فرماتے تھے: " **کان یذکر اللہ علی کل احیانہ** "(۶) اور قرآن مجید کی تلاوت بھی من جملہ اذکار کے ہے، رہ گئی ترمذی کی مذکورہ بالا روایت تو وہ ضعیف ہے، خود امام ترمذیؒ نے اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے امام بخاریؒ کی تضعیف نقل کی ہے، (۷) واقعہ ہے کہ حافظات اور معلمات قرآن کے لئے مالکیہ کی رائے زیادہ قرین سہولت محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

تاہم اس پر اتفاق ہے کہ چھوئے بغیر مصحفِ قرآن کو دیکھنا، تلفظ کے بغیر دل ہی دل میں قرآن مجید پڑھنا تسبیح وتہلیل اور دوسرے اذکار جائز ہیں، (۸) دعائے قنوت پڑھنا اور اذان کا جواب دینا بھی جائز ہے۔

مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے خلاصہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بطور دعا، یا ثناء سورۂ فاتحہ کی تلاوت کرے تو بھی مضائقہ نہیں اور اسی کو حلوانی نے ترجیح دیا ہے۔ (۹)

قرآن مجید چھونا اور اٹھانا

قرآن مجید کی تلاوت کے علاوہ قرآن مجید کا چھونا بھی جائز نہیں، شوافع کے ہاں غالباً اس مسئلہ میں کوئی تفصیل نہیں، (۱۰) لیکن کاسائیؒ نے امام شافعیؒ سے قرآن مجید کے حالتِ حدث میں چھونے کا جواز نقل کیا ہے، گو بغیر غلاف کے ہو۔ امام ابوحنیفہؒ نے غلاف کے ساتھ اجازت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

---

(۱) شرح المهذب: ۳۵۶/۲
(۲) عالمگیری: ۳۸/۱
(۳) ترمذی: ۱، باب ماجاء فی الجنب والحائض انهما لایقرءان القرآن
(۴) عالمگیری: ۳۸/۱
(۵) حوالۂ سابق
(۶) معارف السنن: ۴۴۶/۱
(۷) شرح المهذب: ۳۵۶/۲
(۸) عالمگیری: ۳۸/۱
(۹) معارف السنن: ۴۴۸/۱
(۱۰) فتح العزیز، علی شرح المهذب: ۳۱۶/۲

نے فرمایا: پاک شخص ہی قرآن چھوئے، **لایمس القران الاطاھر** اور یہی تعظیم قرآن کا تقاضا ہے،(۱) کاسانیؒ، نووی اور اکثر اہل علم نے آیت قرآنی: **لایمسهٗ الا المطھرون**،(سورۃ واقعہ: ۷۹) سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ استدلال محلِ نظر ہے۔ قرآن مجید کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ''ضمیر'' اس قرآن کی طرف لوٹ رہی ہے جو لوحِ محفوظ میں محفوظ ہے، اور ''مطہرون'' سے مراد فرشتے ہیں۔ واللہ اعلم

حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ غلاف اگر قرآن مجید کے ساتھ پیوستہ ہو تو قرآن کے حکم میں ہے، اگر غلاف ایسا ہو کہ اس کو الگ کیا جاسکتا ہو تو ایسے غلاف کے ساتھ قرآن مجید کو پکڑنا جائز نہیں ہے، قرآن مجید کی کتابت شدہ سطروں کے درمیان کی خالی جگہ اور حاشیہ کو چھونا جائز نہیں، جو کپڑا پہنے ہوا ہو، اس سے لپیٹ کر قرآن کو تھامنا جائز نہیں، ایسی تختی یا سکے جن پر قرآن کی ایک مکمل آیت درج ہو، کو بھی چھونا جائز نہیں، حائضہ ایسی تحریر نہیں لکھ سکتی جن میں قرآن مجید کی آیت ہو، گو وہ اس آیت کو زبان سے ادا نہ کرے، تفسیر وحدیث کی کتابیں چھونا بھی کراہت سے خالی نہیں، بعض اہل علم نے کتب فقہ کو بھی چھونے سے منع کیا ہے، لیکن کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ نے اور ان کے تلامذہ نے ترجمۂ قرآن پاک کو بھی چھونے سے منع کیا ہے۔(۲)

جماع اور تلذذ

حالت حیض میں ''جماع'' کی شدت سے ممانعت وارد ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے حائضہ عورت سے وطی کی، یا عورت سے لواطت کی، یا کاہن سے غیب کی باتیں دریافت کیں، اس نے محمد ﷺ پر نازل ہونے والے احکام کے ساتھ کفر وانکار کا معاملہ کیا،(۳) چنانچہ اس کی حرمت پر فقہاء کا اجماع ہے،(۴) بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ اگر ابتداء حیض میں کہ خون سرخ ہو ہم بستری کرے تو ایک دینار صدقہ کرے۔ انتہاء حیض میں کہ خون زرد ہو ہم بستری ہو تو نصف دینار صدقہ کردے،(۵) امام احمدؒ نے حدیث کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا ہے اور اس تفصیل کے مطابق صدقہ کرنا واجب قرار دیا ہے، اکثر فقہاء کے ہاں ایسے شخص کے لئے صرف توبہ واستغفار ہے، یہی رائے مالکیہ اور دوسرے فقہاء کی ہے۔ شوافع نے کفارہ واجب تو نہ کہا، لیکن بعض فقہاء استحباب کے قائل ہیں،(۶) احناف کے ہاں واجب تو نہیں، لیکن ابن نجیمؒ، حصکفیؒ اور عالمگیریؒ نے مستحب ہونا نقل کیا ہے،(۷) یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ناف سے گھٹنوں تک کا حصہ چھوڑ کر بقیہ جسم سے لذت اندوز ہونا درست ہے، امام احمدؒ اور حنفیہ میں امام محمدؒ جماع کو چھوڑ کر ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصہ سے بھی استلذاذ کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**اصنعوا کل شی الاالنکاح**'' (۸)

(۱) بدائع الصنائع: ۳۳/۱

(۲) عالمگیری: ۳۹/۱، بدائع الصنائع: ۳۵/۱-۳۶

(۳) ترمذی: ۳۵/۱، باب ماجاء فی کراھیة اتیان الحائض

(۴) الافصاح: ۹۵/۱

(۵) رواہ الترمذی بسند ضعیف، باب ما جاء فی الکفارۃ فی ذالک: ۳۵/۱

(۶) شرح المھذب: ۳۶۰/۲

(۷) البحر الرائق: ۱۹۷/۱، درمختار: ۲۷۵/۱، علی ھامش الرد عالمگیری: ۳۹/۱

(۸) مسلم: ۱۴۳/۱، عن انس، باب جواز الغسل، الخ

امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور اکثر اہل علم نے اس پورے حصہ سے منع کیا ہے، کہ اکثر روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے،(۱) اور یہی قرین احتیاط ہے،اس سے زیادہ کی اجازت دینے میں قوی اندیشہ ہے کہ آدمی دائرۂ ممانعت میں داخل ہوجائے ،بعض شوافع سے یہ بھی منقول ہے کہ ایسے لوگ جن کو اپنے نفس پر قابو ہو وہ تو جماع کو چھوڑ کر پورے جسم سے لذت اندوز ہو سکتے ہیں اور جن کو اس درجہ قابو نہ ہو ان کے لئے وہی احتیاط والا حکم ہے،(۲) امام نوویؒ نے اس مسئلہ میں امام احمدؒ کی رائے کو زیادہ قوی قرار دیا ہے۔(۳)

اگر حیض پوری مدت دس دنوں (احناف کے مسلک پر) آیا تو خون بند ہونے کے ساتھ ہی عورت سے جماع جائز ہے، اگر اس مدت سے پہلے ہی خون بند ہوگیا تو غسل کرنے کے بعد ہی جماع درست ہوگا،غسل نہ کرے تو کسی نماز کا اتنا وقت گذر جائے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی ہو، پانی میسر نہ ہو تو صرف تیمم کافی نہیں ،تیمم کر کے نماز ادا کرلے،اب اس سے جماع جائز ہوگا ، (۴) بہر حال حیض کے ختم ہونے کے بعد عورت پر واجب ہے کہ وہ غسل کرے ، (۵) تاکہ وہ عبادت کے لائق ہو سکے۔

اسلام کا اعتدال وتوازن

حیض کے ان احکام پر ایک نظر ڈال کر اسلام کے کمال اعتدال وتوازن کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، ایک طرف بوجہ ناپاکی کے پاک ومحترم مقامات اور چیزوں سے ان کو دور رکھا گیا اور بعض عبادات ان سے معاف کردی گئیں، تقاضائے نظافت اور اُصولِ صحت کی رعایت کرتے ہوئے جماع کو منع فرمایا گیا، مگر بعض مذاہب کی طرح اور خود ماقبل اسلام، زمانۂ جاہلیت کے رواج کے مطابق عورتوں کو اچھوت بھی نہ بنایا گیا اور حائضہ کے ساتھ ہم خوابی کی اجازت دی گئی،(۶) ہم طعامی میں کوئی قباحت نہ سمجھی گئی، (۷) ان کے جسم کو حقیقی نجاستوں کی طرح گھن کرنے کے لائق نہ مانا گیا، آپ ﷺ حالت اعتکاف میں ہوتے اور حضرت عائشہؓ اسی حالت میں مسجد نبوی ﷺ سے باہر رہتے ہوئے سر مبارک میں کنگھا کرتیں،(۸) بلکہ یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ اپنی حائضہ ازواج کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی قرأت فرماتے،(۹) حیض کی حالت میں چونکہ عورتوں کے مزاج میں تیزی پیدا ہوجاتی ہے،اس لئے خصوصیت سے اس حالت میں طلاق دینے سے منع فرمایا ، (۱۰) کہ ایسی طلاق سنجیدہ غور وفکر کا نتیجہ نہ ہوگی بلکہ عورت کی زود رنجی کا ردعمل ہوگی اور اس طرح کی

---

(۱) دیکھئے : بخاری : ۴۴/۱، باب مباشرۃ الحائض، عن عائشۃ ومیمونۃ ، مسلم : ۱۴۱/۱، باب مباشرۃ الحائض

(۲) دیکھئے : شرح المہذب : ۳۶۳/۲، حلیۃ العلماء : ۲۷۶/۱

(۳) شرح مسلم : ۱۴۶/۱

(۴) عالمگیری : ۳۹/۱

(۵) حوالۂ سابق

(۶) بخاری : ۴۶/۱، باب النوم مع الحائض وھی فی ثیابھا

(۷) نسائی : ۶۷/۱، باب مواکلۃ الحائض والشرب من سورھا

(۸) بخاری : ۴۴/۱، باب مباشرۃ الحائض

(۹) بخاری : ۴۳/۱، باب قرأۃ القرآن فی حجر امرأتہ

(۱۰) نسائی : ۹۸/۲، باب وقت الطلاق السنۃ

معمولی رنجش اور تکدر پر طلاق کی گنجائش نہیں۔

کچھ ہدایات نبوی ﷺ

حائضہ عورت کو حیض سے فراغت کے بعد خاص طور پر صفائی، ستھرائی کی ہدایت دی گئی، فرمایا گیا کہ چوٹی کھول کر سر دھوئیں،(۱) غسل کے بعد کنگھی کریں،(۲) بدن میں خوشبو ملیں،(۳) خاص طور پر شرمگاہ میں بھی خوشبو کا استعمال کریں، (۴) یہ سارے احکام استحبابی ہیں، اور نظافت کے پیش نظر ہیں۔

(حیض کے بعض دیگر احکام کے لئے ملاحظہ ہو: طہر، نفاس، استحاضہ، مستحاضہ، حج، جنابت)۔

حیلہ

اس کا مادہ ''ح، و، ل'' ہے، لغوی معنی مہارت، حسن تدبیر اور تصرف کرنے کی قدرت کے ہیں، **الحذق وجودة النظر والقدرة علی التصرف** (۵) —— حسن تدبیر کے ذریعہ گناہ اور حرام سے بچنے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جائے، اسے ''حیلہ'' کہتے ہیں، اس طرح اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان گہری مناسبت پائی جاتی ہے۔

حیلہ کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کی یہ صراحت قابل ذکر ہے:

فالحاصل أن ما یتخلص به الرجل من الحرام أو یتوصل به إلی الحلال من الحیل فهو حسن وانما یکره ذالک أن یحتال فی حق لرجل حتی یبطله أو فی باطل حتی یموهه أو فی حق حتی یدخل فیه شبهة فما کان علی هذا السبیل فهو مکروه۔(۶)

حاصل یہ ہے کہ جس حیلہ کے ذریعہ آدمی حرام سے بچے اور حلال کو حاصل کرے وہ بہتر ہے، اور کسی کے حق کو باطل کرنے، یا باطل کی ملمع سازی کر کے اس کو حق ثابت کرنے، یا حق کو مشتبہ کرنے کے لئے حیلہ کرنا مکروہ ہے اور اس طریقہ پر جو بھی حیلہ ہو وہ ناپسندیدہ ہے۔

جس حیلہ کا مقصد حرام کو حلال کرنا نہ ہو، بلکہ حرام سے بچنا ہو اس کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، اور صحابہ کے آثار سے بھی۔

۱ - ایک خاص واقعہ کے ضمن میں (جس کی تفصیل تفسیر کی کتابوں میں مذکور ہے) حضرت ایوب علیہ الصلوۃ والسلام نے اپنی اطاعت گذار اور قناعت شعار بیوی کے بارے میں قسم کھائی تھی کہ وہ انہیں سو چھڑی ماریں گے، اللہ تعالیٰ نے انھیں یہ تدبیر بتائی کہ آپ تنکوں کا گٹھا ہاتھ میں لیں اور اس سے ایک مار مار دیں تاکہ قسم بھی پوری ہو جائے اور اس بندی صالحہ کو ایذاء بھی نہ ہو (ص: ۴۴)۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت حیلہ ہی کی تھی۔

۲ - حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے دربار میں ایک عرصۂ دراز کی فرقت کے بعد ان کے چھوٹے بھائی بنیامین اپنے سوتیلے بھائیوں کے ساتھ پہنچے، حضرت یوسف علیہ السلام

---

(۱) بخاری: ۴۵/۱، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحیض

(۲) بخاری: ۴۵/۱، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحیض

(۳) حوالۂ سابق، باب الطیب للمرأة عند غسلها من الحیض

(۴) حوالۂ سابق، باب غسل الحیض

(۵) القاموس المحیط: ۱۲۷۸

(۶) المبسوط للسرخسی: ۲۱۰/۳۰

اپنی شخصیت کو ان بھائیوں سے چھپانا بھی چاہتے تھے اور بنیامین کو روکنا بھی ، لیکن اس روکنے کے لئے کوئی قانونی جواز بھی ہونا چاہئے تھا، چنانچہ انھوں نے بنیامین کے تھیلے میں پیمانہ شاہی رکھوا دیا اور قانون ملکی کے مطابق اعلان فرمادیا کہ جس کے پاس یہ پیمانہ پایا جائے گا، اسے روک رکھا جائے گا،(یوسف :۷۶) اس حسن تدبیر کے متعلق قرآن مجید کا بیان ہے کہ یہ تدبیر خدا ہی نے آپ علیہ السلام کو سمجھائی تھی: کذالک کدنا لیوسف ،(یوسف :۷۶)غور کیا جائے کہ اس "کید" سے بجز "حیلہ" کے اور کیا مراد ہے؟

۳ - قرآن مجید نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضر علیہ السلام کی رفاقت کا ایک خاص دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے، اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے قانونِ تکوین کے تحت بعض ایسے عمل کئے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے حیرت و استعجاب کا باعث ثابت ہوئے اور آپ علیہ السلام اس پر ٹوکے بغیر نہ رہ سکے، یہاں تک کہ حضرت خضر علیہ السلام کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے عہد لینا پڑا کہ آئندہ وہ اس طرح ٹوکنے سے گریز کریں گے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بظاہر عہد کرتے ہوئے "انشاءاللہ" کا اضافہ کردیا کہ انشاء اللہ ایسا کلمہ ہے جو وعدہ کو بے اثر کر دیتا ہے، تا کہ اگر وہ آئندہ بھی اپنی بات پر قائم نہ رہ سکیں اور بے ساختہ سوال کر ہی بیٹھیں تو وعدہ خلافی کا ارتکاب نہ ہو، چنانچہ فرمایا:

ستجدنی ان شاء اللّٰہ صابراً ۔(۱)(الکہف : ۶۹)

۴ - حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص نے دوصاع معمولی کھجور کے بدلے ایک صاع عمدہ کھجور خرید کی، آپ ﷺ نے اس کو سود (ربوٰ) قرار دیا، اور فرمایا کہ تم نے دوصاع اس کھجور سے کوئی اور سامان خرید لیا ہوتا اور اس سامان کے عوض یہ ایک صاع کھجور خرید کر لیتے تو یہ معاملہ جائز ہوجاتا۔(۲)

گویا آپ ﷺ نے سود سے بچتے ہوئے اس معاملہ کی ایک تدبیر بتائی۔(۳)

۵ - سرخسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، کہ ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کناں ہوا کہ اس نے بیوی کو مشروط طور پر تین طلاقیں دے دی ہیں کہ اگر اس (شوہر) نے اپنے بھائی سے گفتگو کی تو اس کی بیوی پر تین طلاق ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بیوی کو ایک طلاق دیدو، عدت گذر جانے دو، اس کے بعد اپنے بھائی سے گفتگو کرلو، پھر دوبارہ اس مطلقہ عورت سے نکاح کرلو، اس طرح بیوی پر تین طلاق واقع ہوئے بغیر بھائی سے گفتگو ہوجائے گی۔(۴)

اس طرح حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی کے ساتھ حق تلفی اور زیادتی کے بغیر حیلہ شرعی اختیار کیا جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، چنانچہ بعض فقہاء نے اپنی کتابوں میں ایسے مسائل کو کتاب الحیل یا کتاب المخارج کے عنوان سے جمع کیا ہے، اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے فقہاء حنفیہ کو ہدف ملامت بھی بنایا ہے، اس طعن و تشنیع کا سبب یا تو غلط فہمی ہے، چوں کہ ائمہ احناف سے اس زمانے

(۱) یہ تینوں آیات سرخسیؒ نے ذکر کی ہیں: المبسوط : ۱۹۸/۳۰، ط: بیروت، کتاب الحیل (۲) مسلم : ۲/۲۷، باب الربا

(۳) اس روایت سے ابن نجیمؒ نے استدلال کیا ہے۔ الأشباہ والنظائر :۴۰۶ (۴) المبسوط :۱۹۸/۳۰، ط: داراحیاء التراث العربی بیروت ، لبنان

کے فرق باطلہ معتزلہ اور روافض وغیرہ کو کدتھی اور وہ ان کو بدنام کرنے کے لئے اپنی طرف سے بعض تحریریں لکھ کر انہیں ان حضرات ائمہ کی طرف منسوب کر دیتے تھے، تا کہ لوگ ان سے بدگمان ہوں، غالباً اسی قبیل کی ایک تحریر وہ ہے جسے بعض لوگوں نے کتاب الحیل کے نام سے امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

اختلف الناس في كتاب الحيل انه من تصنيف محمدؒ أم لا كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذالك ويقول من قال ان محمدًا صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه ومافي أيدي الناس فانما جمعه وراقو بغداد وقال ان الجهال ينسبون علماء نا رحمهم الله الى ذالك على سبيل التعيير فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئاً من تصانيفه بهذا الإسم ليكون ذلك عوناً للجهال على ما يتقولون . (۱)

کتاب الحیل کے سلسلہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانی اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے حیل کے نام سے کتاب تصنیف کی ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو اور لوگوں کے ہاتھ میں اس نام سے جو کتاب ہے، اسے دراصل بغداد کے کاتبوں نے جمع کیا ہے، علامہ جوزجانیؒ نے کہا کہ جاہل لوگ عار دینے کی غرض سے ہمارے علماء کی نسبت اس کی طرف کرتے ہیں، تو امام محمدؒ کے بارے میں کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے کوئی کتاب اس نام سے لکھی ہوگی، تا کہ جاہلوں کے لئے ان کی من گھڑت بات میں معاون ہو جائے۔

ایسا لگتا ہے کہ اسی غیر مستند اور الحاقی تحریف کی وجہ سے بعض اہل علم کو غلط فہمی پیدا ہوئی، اور انھوں نے احناف کو طعن وتنقید کا ہدف بنایا، یا پھر کوتاہ نظری کی وجہ سے فقہ حنفی کے اسباب پر ظاہریت پسند علماء نے ہدف ملامت بنایا، فقہاء نے حیل اور مخارج کے تحت جو مسائل ذکر کئے ہیں، اگر بنظر غائر ان کا مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرام کو حلال کرنے کی کوشش نہیں ہے، بلکہ شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے حرام سے بچنے اور سہولت پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے، ہاں ممکن ہے کہ متاخرین سے بعض حیلوں کی تعبیر میں لغزش ہوئی ہو، جس کی وجہ سے بظاہر وہ بات شریعت کے مزاج کے خلاف محسوس ہوتی ہو، حالانکہ مجتہدین کا اصل مقصد کچھ اور ہو۔

مثال کے طور پر علامہ ابن نجیم مصریؒ بلند پایہ فقہاء میں سے ہیں، انہوں نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں پانچواں فن حیل کا رکھا ہے، اس میں اسلام کے رکن اعظم نماز کی بابت صرف ایک حیلہ ذکر کرتے ہیں۔

کہ ایک شخص ظہر کی چہار گانہ فرض ادا کر رہا ہے، کہ مسجد میں جماعت کھڑی ہوتی ہے، اب سوال یہ ہے کہ فرض ایک سے زیادہ دفعہ بلا کسی نقص کے ادا نہیں کی جا سکتی اور اس نماز کو

(۱) المبسوط : ۱۹۸/۳۰، ط: دار احیاء التراث العربی بیروت ، لبنان

یوں ہی پوری کرلے تو جماعت کے ثواب سے محروم ہو جاتا ہے، ان حالات میں اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا حیلہ بتایا گیا کہ چوتھی رکعت کے اخیر میں بیٹھے بغیر اٹھ کھڑا ہوتا کہ یہ نفل ہو جائے اور اب امام کے ساتھ شریک نماز ہوکر جماعت کے ثواب سے محروم بھی نہ رہے، (۱) اسی انداز کے حیلے ہیں جو عبادات کے سلسلے میں ذکر کئے گئے ہیں۔

عبادات میں ایک حیلہ ایسا ضرور ہے جس سے کھٹک ہوتی ہے اور وہ ہے سال گذرنے سے پہلے اموالِ زکوٰۃ کی ملکیت میں نام نہاد تبدیلی تاکہ زکوٰۃ سے بچا جاسکے، لیکن امام محمدؒ نے اس حیلہ پر نکیر کی ہے اور اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور علمائے احناف نے انہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، (۲) قاضی ابو یوسفؒ کی طرف اس حیلہ کی نسبت کی گئی ہے۔ لیکن ظاہر روایت میں امام ابو یوسفؒ کی طرف کہیں اس رائے کی نسبت نہیں کی گئی ہے، اور امام موصوف کے ورع واحتیاط سے یوں بھی یہ بات بعید محسوس ہوتی ہے، اس لئے ''نوادر'' کی اس روایت کو مشکوک قرار دینے میں یقیناً ہم حق بجانب ہی قرار دئے جائیں گے، زکوٰۃ کے باب میں حنفیہ کے یہاں فقراء کے نفع کی جہت کو جس طرح ہر جگہ مقدم رکھا ہے، وہ اہلِ علم کے لئے محتاجِ اظہار نہیں، اس کے باوجود ان کی طرف اس طرح کے مسائل کی نسبت کو آخر کس منطق کے تحت صحیح باور کیا جاسکتا ہے؟

ابن قیمؒ کی تنقیدات پر ایک نظر!

ابن قیمؒ ''حیلہ'' کے شدید ناقدین میں ہیں، بلکہ اس گروہ کے سرخیل ہیں، لیکن ''حیل'' کے موضوع پر ان کی مبسوط تحریر کا مطالعہ کرنے سے جس بات کا اندازہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جس نوع کے حیل کو غلط ثابت کرنے کے لئے انھوں نے اپنی پوری قوت صرف کی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے ہی سے فقہاء ان کی کراہت وممانعت پر متفق ہیں، اختلاف زیادہ سے زیادہ بعض جزئیات کے انطباق میں ہوسکتا ہے کہ وہ اصولی طور پر حیل کی کس نوع میں داخل ہے؟

ابن قیمؒ کے نزدیک بنیادی طور پر ''حیلہ'' کی تین قسمیں ہیں، اوّل وہ جس کا مقصد کسی حرام کا ارتکاب ہو، لیکن بظاہر اس پر شریعت کا غلاف چڑھا دیا گیا ہو اور اس کو ایسی شکل دیدی گئی ہو کہ گویا وہ مطابق شریعت ہے، مثلاً عورت فسخ نکاح کے لئے جھوٹا دعویٰ کرے کہ وہ نکاح کے وقت بالغہ تھی، لیکن اس سے اجازت حاصل نہ کی گئی، یا فروخت کنندہ جھوٹا عذر کرے کہ فروخت کرتے وقت وہ چیز اس کی ملکیت میں نہ تھی اور اصل مالک نے اس کی اجازت بھی نہ دی، اس لئے یہ معاملہ خرید و فروخت منسوخ کردیا جائے وغیرہ، ابن قیمؒ اس کو بدترین گناہ اور دین کے ساتھ کھلواڑ اور تلاعب قرار دیتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حیلہ خود بھی مشروع ہو اور جس مقصد کے لئے اس کا استعمال ہو رہا ہو وہ بھی مشروع ہو، نیز بظاہر شریعت میں اس ''حیلہ'' کو اسی مقصد کا ذریعہ بنایا گیا ہو، جیسے کسبِ حلال وغیرہ کی تدبیریں، ابن قیمؒ کا خیال ہے کہ یہ ہے تو حلال، لیکن فقہاء کے ہاں ''حیلہ'' کی جو تعریف ہے یہ ''حیل'' اس کے زمرہ میں نہیں آتے ہیں۔

(۱) الأشباہ والنظائر : ۴۰۶

(۲) عالمگیری : ۶/۳۹۱

تیسری صورت یہ ہے کہ ''حیلہ'' کے طور پر جو عمل کیا گیا ہے وہ بھی مشروع ہو ''حیلہ'' کا مقصد حق کا حاصل کرنا، یا بطریق مباح ظلم کا دفع کرنا ہو، لیکن جس جائز عمل کو اس جائز مقصد کے لئے ذریعہ و وسیلہ بنایا گیا ہے، شریعت میں بظاہر وہ اس مقصد کے لئے وسیلہ نہیں بنایا گیا ہے، یا اگر بنایا گیا ہے تو یہ جہت اس درجہ دقیق ہے کہ عام لوگوں کی نگاہ نارسا کی رسائی سے باہر ہے، ابن قیمؒ اس کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔(۱)

جہاں تک میرا حقیر مطالعہ ہے، حنفیہ کے یہاں جن حیلوں کا ذکر ہے اور ان پر فتویٰ ہے، وہ اسی دوسری اور تیسری قسم کا ہے، نہ کہ پہلی قسم کا کہ اس کی حرمت کی بابت سرخسیؒ کا قول اوپر ذکر کیا جاچکا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ آپ آزاد آدمی پر ''حجر'' کی اجازت دینے میں بڑے محتاط تھے، اور تین لوگوں کے منجملہ " فقية ماجن "(آزاد مزاج منش) کو حجر کا صحیح محل قرار دیتے تھے، **لا يحجر الا على ثلاثة الجاهل والمكاري والمفلس** . (۲)

احناف نے فقیہ ماجن یعنی آوارہ خیال مفتی پر پابندی عائد کرنے کی جو وجہ لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے دین میں بگاڑ پیدا کرتے ہیں، کاسانیؒ کے الفاظ میں: **لأن المفتي الماجن يفسد اديان المسلمين** ، اس سے ظاہر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی باتیں جو دین میں بگاڑ پیدا کرنے اور اسے کھلونا بنالینے کا سبب بنے کس قدر نا قابل قبول ہیں، اس لئے یہ بات کیوں کر سوچی جاسکتی ہے کہ وہ ایسے حیلوں کی رہنمائی کریں جن کا مقصود حرام کو حلال کرنا، یا کسی شخص پر ظلم اور اسے حق سے محروم کرنا ہو۔

حیوان

حیوان سے ہر ذی حیات اور ذی روح مراد ہے۔ انسان بھی اپنی خلقت کے لحاظ سے حیوان میں داخل ہے، لیکن اس وقت جس حیوان کا ذکر کرنا مقصود ہے اس سے انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات مراد ہیں، جن کو اردو زبان کے عرف میں ''جانور'' کہا جاتا ہے۔

اسلام جس کے فضل و رحمت کا دامن پوری کائنات کو محیط ہے ـــــ اور پیغمبر اسلام ﷺ جن کی رحمتِ بے کراں نے تمام عالم اور مخلوقات کو سیراب کیا اور جس کے نور کے تڑکے سے ظلم و ناانصافی کے تمام اندھیرے چھٹ گئے اور پوری دنیا عدل اور مساوات و برابری کی نعمتوں سے سرفراز ہوئی، کے لئے ممکن نہ تھا کہ خدا کی ان مخلوقات کی طرف توجہ نہ ہوتی اور بے زبانوں کو اہل زبان کی چیرہ دستی سے بچایا نہ جاتا، اسلام نے اپنی تمام تر تعلیمات کی طرح اس باب میں بھی غایت درجہ اعتدال و توازن اور میانہ روی کا مظاہرہ کیا ہے، ایک طرف یہ افراط ہے کہ انسان کو لحمی غذاؤں سے بالکل محروم کر دیا جائے اور غذائی مقصد کے لئے بھی ذبح حیوان کی اجازت نہ دی جائے، دوسری طرف یہ تفریط کہ جانوروں کو محض انسان کا سامانِ شوق بنایا جائے اور اس کے لئے درندگی گوارا کی جائے، اس پر تیر کے نشانے کئے جائیں، ان کا مقابلہ کرایا جائے اور اس کا لطف اٹھایا جائے، ان کے کچھ

(۱) إعلام الموقعين : ۳۹۴/۳

(۲) بدائع الصنائع : ۱۶۹/۷

حقوق تسلیم نہ کئے جائیں، یہ دونوں نقطۂ نظر غلط ہیں، دوسرے نقطۂ نظر کا غلط ہونا تو محتاج اظہار نہیں کہ یہ تقاضۂ انسانی کے عین برعکس ہے، لیکن غور کرو تو پہلا طریق فکر بھی قانون فطرت سے ناواقفیت، بلکہ اس سے بغاوت کے مرادف ہے۔

خدا نے کائنات کا نظام کچھ اس طرح بنایا ہے کہ مختلف مخلوقات کو ایک دوسرے کے لئے غذا بنا کر پیدا کیا ہے، چھوٹی مچھلیاں بڑی مچھلیوں کی خوراک ہیں، حشرات الارض ہی کے ذریعہ بہت سے پرندوں اور پیٹ کے بل چلنے والے جانوروں کی زندگی بسر ہوتی ہے، خود نباتات جن کی چارہ گری سے نہ حیوان مستغنی ہیں اور نہ انسان، ان میں بھی آج کی تحقیق کے مطابق ایک خاص قسم کی حیات موجود ہے۔ ہر سانس جو انسان لیتا ہے، اور پانی کا ہر گھونٹ جو ہر انسان پیتا ہے وہ بے شمار نادیدہ جراثیم کے لئے پیغام اجل ہی تو بنتا ہے، پھر کیا ''جیو ہتیا'' کے نام پر پانی پینا اور سانس لینا بھی ممنوع ہوگا اور کیا اس طرح کا عمل قانون قدرت سے ہم آہنگ ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ انسانی جسم اور صحت کے لئے مطلوب بعض اجزاء کی تکمیل لحمی غذاؤں کے بغیر ممکن نہیں، اور یہ گویا اس بات کا اشارہ ہے کہ خود رب کائنات نے ان مخلوقات کو انسان کی غذائی افادیت اور غذائی ضرورت کی تکمیل کے لئے پیدا کیا ہے، چنانچہ اسلام نے اس کو ملحوظ رکھا اور وہ جانور کہ جن کا گوشت اپنے اخلاقی یا طبی اثرات کے اعتبار سے انسان کے لئے مضر نہیں ہوتا، کو ذبح کرنے اور غذا کے طور پر ان کو استعمال کرنے کی اجازت دی، البتہ ذبح کے مہذب طریقے اور اُصول بتائے، تا کہ جانور کو بے جا اذیت سے بچایا جا سکے اور جانور کے ساتھ حسن سلوک اور مطابق فطرت برتاؤ کے ہدایات واحکام دئے۔

جانوروں کے ساتھ حسنِ سلوک

جانوروں کے سلسلے میں جو ہدایات دی گئی ہیں، ان میں اہم باتیں یہ ہیں :

۱- جانور کو بے مقصد ذبح کرنے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص گوریا کو بلا ضرورت مارے گا، قیامت کے دن گوریا اس کے خلاف فریاد کناں ہوگی کہ اس نے مجھے بے فائدہ مارا تھا، (۱) آپ ﷺ نے چیونٹی، شہد کی مکھی اور ہدہد وغیرہ کو مارنے سے منع فرمایا، (۲) یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ ان کو مارنے کا کوئی فائدہ نہیں، ہاں موذی جانوروں اور درندوں کو مارنے کی آپ ﷺ نے اجازت دی ہے، (۳) کہ اس سے حفاظت انسانی کا مقصد متعلق ہے۔

۲- جانوروں کو غذائی مقصد کے لئے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے، یا کسی طور ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، ان کے لئے بھی حکم یہ ہے کہ مہذب طریقہ پر ان کو ذبح کیا جائے، تا کہ بہ آسانی موت واقع ہو، اسلام سے پہلے لوگ جانوروں کو باندھ کر ان پر نشانہ کیا کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف منع فرمایا، بلکہ اس کے مکمل سدِ باب کے لئے ایسے جانور کو حرام قرار دے دیا، (۴) اسی طرح

(۱) نسائی، کتاب الضحایا
(۲) مشکوٰۃ، کتاب الصید والذبائح : ۳۶۱-۳۶۲/۱
(۳) مشکوٰۃ المصابیح : ۳۶۲/۱
(۴) ترمذی ابواب الصید، باب ماجاء فی کراھیۃ اکل المصبورۃ : ۱۷۸/۱

لوگ زندہ جانور کے بعض حصۂ جسم کو کاٹ لیا کرتے تھے اور اس کو کھایا کرتے تھے، آپ ﷺ نے اس کو منع فرمایا اور ارشاد ہوا کہ زندہ جانور سے جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار اور حرام ہے۔(۱)

۳ - جانوروں کے ذبح کے لئے نہایت شائستہ اور ممکن حد تک کم تکلیف دہ طریقہ اختیار کیا گیا، چنانچہ دانت سے کاٹ کر اور ناخن سے دبا کر ذبح کرنے کو منع کیا گیا،(۲) حکم ہوا کہ تیز چھری استعمال ہو اور ذبح کرنے سے پہلے جانور کو نہ دکھائی جائے۔(۳)

۴ - جانوروں کو بھی آگ میں جلانے سے اور جلانے کی سزا دینے سے انسانوں ہی کی طرح منع فرمایا گیا، حدیث میں منقول ہے کہ ایک پیغمبر کسی درخت کے نیچے ٹھہرے تو ایک چیونٹی نے کاٹ لیا، انھوں نے اس جگہ کی تمام چیونٹیوں کو جلوا دیا، اللہ تعالیٰ نے اس پر تنبیہ فرمائی۔(۴)

۵ - اسلام کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اسلام سے پہلے لوگ جانوروں کے ساتھ حسنِ سلوک کو نیکی اور ثواب نہیں سمجھتے تھے، پیغمبر اسلام ﷺ نے یہ بات ذہن میں بٹھائی کہ حیوانات کے ساتھ حسن سلوک بھی رضائے خداوندی اور اجر آخرت کا باعث ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص کی مغفرت محض اس بنیاد پر ہوگئی کہ اس نے پیاس سے تڑپتے ہوئے کتے کو کنویں میں اتر کر اور پانی لے کر پیاس بجھائی اور اس کی زندگی بچائی،(۵) اسی طرح جانوروں کی اذیت رسانی کو آپ آپ ﷺ نے موجب عذاب قرار دیا، ایک خاتون کے بارے میں جس نے ایک بلی کو باندھ کر رکھ چھوڑا اور اس کو کھانا بھی نہیں دیا، تا آں کہ اس کی موت واقع ہوگئی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ اسی عمل کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوگئی۔

۶ - جیسے انسان کی تادیب میں حد سے گذرنے کو منع کیا گیا ہے، اسی طرح جانوروں کے بارے میں بھی آپ ﷺ نے ہدایات دیں، فرمایا کہ ان کے منہ پر نہ مارا جائے، نہ داغا جائے، بلکہ ایسا کرنے والوں کو آپ آپ ﷺ نے مستحق لعنت قرار دیا،(۶) اسی طرح جانوروں کو باہم لڑانے کی ممانعت کی،(۷) کہ اس سے ناحق ایذاء رسانی ہوتی ہے، یہ مختلف اُصولی ہدایات ہیں جو آپ ﷺ نے جانوروں کے سلسلے میں دیں اور جو اخلاقی درجہ رکھتی ہیں، البتہ جانوروں کے دو حقوق ایسے ہیں، جن کو بعض فقہاء قانون کے دائرہ میں لائے ہیں۔

چارہ کا انتظام

اول جانوروں کا نفقہ جو تمام ائمہ کے یہاں مالک جانور پر واجب ہے، البتہ احناف کے نزدیک یہ ایسا حق نہیں جس کے

(۱) ترمذی، باب ماجاء ماقطع من الحی فھو میت: ۱/۱۷۹

(۲) نسائی: ۲/۲۰۵، النھی عن الذبح بالظفر

(۳) نسائی: ۲/۲۰۹، باب حسن الذبح

(۴) بخاری، کتاب بدء الخلق ۱/۴۶۷

(۵) بخاری، باب رحمة الناس و البھائم

(۶) أبو داؤد، کتاب الجھاد، باب وسم الدواب

(۷) أبو داؤد، کتاب الجھاد، باب فی التحریش بین البھائم

لئے حکومت مداخلت کرے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور عام فقہاء کے نزدیک اگر مالک جانور کے لئے مناسب چارہ کا نظم نہ کرے تو حکومت اسے مجبور کرے گی، اور اگر وہ انکار کرے تو جبراً یا تو جانور فروخت کردیا جائے گا، یا کھانا حلال ہو تو ذبح کردیا جائے گا، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کو مبتلائے عذاب بتایا جس کے غذا نہ دینے کی وجہ سے بلی مرگئی تھی،(۱) اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ جانور کا دودھ بھی اسی قدر دوہا جائے کہ اس کا بچہ غذا سے محروم نہ ہونے پائے،(۲) جمہور کی رائے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور علاوہ بلی والی روایت کے مختلف روایات میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے، ایک دفعہ یہ معجزہ ظاہر ہوا، ایک اونٹ نے آپ ﷺ سے زبانِ قال یا زبانِ حال سے اپنے مالک کے ناروا رویہ اور چارہ سے بے اعتنائی کی شکایت کی، آپ ﷺ نے اس کے مالک کو تنبیہ فرمائی اور کہا: کہ خدا کا خوف نہیں! اس کو بھوکا رکھتے ہو،(۳) ایک بار ایک اونٹ کو دیکھا کہ اس کا پیٹ پیٹھ سے لگ گیا ہے، اس موقعہ سے بھی آپ ﷺ نے جانور کے مالک کو فہمائش فرمائی۔(۴)

کام لینے میں اعتدال

دوسرا حق جس کا فقہاء نے ذکر کیا ہے جانور سے اس کے حسبِ استطاعت اور منشاء تخلیق کے مطابق کام لینا ہے، صاحب مہذب کا بیان ہے کہ اس پر قدرت سے زیادہ بوجھ رکھنا جائز نہیں: **ولا یجوز ان یحمل علیها مالا تطیق**،(۵) اور الفاظ کی تھوڑی سے تبدیلی کے ساتھ یہی بات ابن قدامہؒ نے بھی لکھی ہے،(۶) راقم سطور کا خیال ہے کہ ان فقہاء کی رائے منشاء نبوی ﷺ کے عین مطابق ہے، حدیث موجود ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص بیل پر سواری کررہا تھا، بیل نے کہا کہ میری تخلیق اس کام کے لئے نہیں ہوئی ہے،(۷) یہ گویا اس بات پر تنبیہ فرمانا ہے کہ جانور سے ایسا کام نہ لیا جائے جو اس کی فطری قوت اور صلاحیت کے خلاف ہو۔

حلال اور حرام جانور

غذائی اعتبار سے فقہاء کی نگاہ میں جانور دو قسم کے ہیں، ایک ماکول جن کا کھانا حلال ہے، دوسرے غیر ماکول، جن کا کھانا حرام ہے، اس کی تفصیل یوں ہے کہ کچھ جانور آبی ہیں، آبی جانوروں میں امام ابوحنیفہؒ کے یہاں صرف مچھلی کا کھانا جائز ہے، اور وہ بھی اس وقت جب کہ طافی نہ ہو، یعنی جو طبعی موت مرجائے اور اس طرح پانی کے اوپر آجائے کہ پیٹ اوپر اور پشت نیچے ہو، ایسی مچھلی کا کھانا جائز نہیں، (تفصیل کے لئے دیکھئے ''سمک'') یہ رائے احناف کی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک بحری جانوروں کے جواز میں بہت توسع ہے۔

(تفصیل کے لئے لفظ: ''بحر'' میں مذکور ہوچکی ہے)

جانوروں کی دوسری قسم وہ ہے، جو خشکی کے جانور کہلاتے

(۱) شرح مهذب : ۳۱۹/۱۸، المغنی : ۲۰۵/۸، شرح مهذب میں جانور کے علاج کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۲) مهذب مع الشرح : ۳۱۸/۱۸

(۳) أبو داؤد كتاب الجهاد، باب مايؤمر به من القيام على الدواب

(۴) حوالۂ سابق

(۵) مهذب مع الشرح : ۳۰۸/۱۸

(۶) المغنى : ۸۰۶/۸

(۷) بخاری ابواب الحرث ، باب استعمال البقر للحراثة

ہیں، اور یہ تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن میں خون بالکل نہیں پایا جاتا، جیسے ٹڈی، بھڑ، مکھی، مکڑی وغیرہ، ایسے حیوانات میں ٹڈی (جراد) کے سوا سب کے حرام ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے وہ جن میں خون ہے، لیکن بہتا ہوا خون نہیں ہے، جیسے سانپ، چھپکلی اور تمام حشرات الارض ان کے حرام ہونے پر بھی اتفاق ہے، سوائے گوہ (ضب) کے، جو امام شافعیؒ اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے۔

(تفصیل خود لفظ "ضب" کے تحت انشاء اللہ مذکور ہوگی)

تیسرے وہ جن میں بہتا ہوا خون (دم سائل) موجود ہے، یہ بھی دو طرح کے ہیں، ایک پالتو جانور اور دوسرے جنگلی اور وحشی، پالتو جانوروں میں اونٹ، گائے، بیل، بکری، اور وحشی جانوروں میں ہرن، نیل گائے، جنگلی اونٹ، جنگلی گدھے کا کھانا بالاتفاق جائز ہے، اسی طرح پالتو جانوروں میں کتا اور بلی بالاتفاق حرام ہیں، نیز وحشی جانوروں میں درندے جانور، شیر، بھیڑیا، چیتا، جنگلی بلی، بندر وغیرہ بالاتفاق حرام ہیں، (۱) البتہ گیدڑ اور لومڑی شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز اور احناف و مالکیہ کے یہاں حرام ہیں، (۲) منجملہ ان جانوروں کے جن کی حلت اور حرمت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے گھوڑا ہے، جو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حرام اور امام شافعیؒ و صاحبین کے یہاں حلال ہے۔ (۳)

(فقہاء کے دلائل خود لفظ "خیل" میں مذکور ہوں گے)

پالتو گدھے، خچر کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، (۴) اور خرگوش کا کھانا حلال ہے، (۵) نیز ایسے اونٹ جو نجاست خوری کے عادی ہوں ان کا کھانا مکروہ ہے۔ (تفصیل "ابل" میں دیکھی جائے)

پرندوں میں بھی بعض حلال اور بعض حرام ہیں، جن کا ذکر انشاء اللہ "طائر" کے تحت ہوگا، یہ تو وہ حرام جانور ہیں جن کی حرمت اپنی اصل کے اعتبار سے ہے، بعض جانور خارجی اسباب کے تحت حرام ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں: طبعی موت مر جانے والا جانور، جن کا گلا گھونٹ دیا گیا ہو، چوٹ کی وجہ سے مرنے والا جانور، وہ جانور جو کسی درندہ کے حملہ سے مرا ہو، غرض وہ تمام صورتیں جن میں شریعت کے مقرر کئے ہوئے "قواعد ذبح" کی تکمیل نہ کی گئی ہو۔ (۶)

جانور کی خرید و فروخت

جانور کی خرید و فروخت کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے اور فقہاء کی بیان کی ہوئی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلے میں جو بنیادی قواعد سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱ - جانوروں کو بیچنا اس وقت درست ہے، جب کہ وہ بیچنے والے کی ملکیت اور اس کے قابو میں ہو۔

۲ - یا وہ حلال یا اس سے کسی اور نوعیت کا نفع اٹھایا جا سکتا ہو۔

اسی لئے فقہاء نے سانپ کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "تاتارخانیہ" میں لکھا ہے: **الصحیح انه یجوز بیع کل شیئ ینتفع به.** (۷)

(۱) ملخص از: الفتاوی الهندیه: ۲۸۹/۵

(۲) مهذب مع الشرح: ۹/۹

(۳) بدایة المجتهد: ۴۶۹/۱

(۴) شرح مهذب: ۹/۶-۸

(۵) حوالۂ سابق: ۱۰

(۶) بدایة المجتهد: ۴۶۵/۱

(۷) هندیه: ۱۱۴/۳، الفصل الرابع، فی الحیوانات

(حیوانات سے متعلق اور بھی مختلف احکام ہیں، جو مناسب مواقع پر مذکور ہوں گے)

(ذبح کے احکام "ذبیحہ" میں جھوٹے کے احکام نیز جانوروں کی طہارت ونجاست "سور" اُدھار خرید وفروخت کا مسئلہ "سلم" اور شکار کی تفصیلات "صید" میں ذکر کی جائیں گی، چمڑوں کا حکم "اھاب" میں گذر چکا ہے اور قربانی سے متعلق تفصیلات "اضحیہ" میں ذکر کی جا چکی ہیں)

دو مختلف جنس کے جانوروں کا اختلاط

بعض دفعہ دو مختلف جنس کے نر و مادہ کے اختلاط سے پیدائش عمل میں آتی ہے اور فی زمانہ اس سلسلہ میں کافی تجربات کئے جارہے ہیں، بلکہ علاوہ حیوانات کے نباتات میں بھی اس قسم کے تجربات کی کامیاب سعی کی جارہی ہے، اس سلسلہ میں تین باتیں فقہی اعتبار سے قابل توجہ ہیں، اوّل یہ کہ اس طرح کا عمل جائز بھی ہوگا کہ نہیں؟ دوسرے اگر حلال وحرام جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہو تو حلال متصور ہوگا یا حرام؟ تیسرے پالتو اور جنگلی جانور کے اختلاط سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی درست ہوگی یا نہیں؟

ان جانوروں کی حلت وحرمت اور قربانی

جہاں تک خود اس عمل کی بات ہے تو اس کا دار ومدار منفعت پر ہے، اگر یہ عمل انسان کی کسی ضرورت کی تکمیل کے لئے مفید ثابت ہو، تو ایسا کرنا جائز ہوگا، چنانچہ صاحب ہدایہ نے گدھے اور گھوڑے کے اختلاط کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ خود آپ ﷺ نے خچر کی سواری فرمائی ہے، اگر یہ عمل ناجائز ہوتا تو ضرور تھا کہ آپ ﷺ اس پر سواری کو گوارا نہ فرماتے۔(۱)

حلال وحرام جانوروں میں اختلاط ہو تو اس کا کھانا جائز نہیں، **ولا یحل ما یولد من ماکول و غیر ماکول**،(۲) مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بھی اسی کو صحیح تر قول قرار دیا ہے اور کتے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کو حرام بتایا ہے کہ فقہ کے متفق علیہ قواعد میں سے ہے: "**اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام**" "جب حلت و حرمت کے پہلو جمع ہو جائیں تو حرمت کو ترجیح دی جائے گی،(۳) عالمگیری کے بیان سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بکری اور کتے کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کے حلال وحرام ہونے کا فیصلہ اس بات سے کیا جائے گا کہ وہ ان دونوں میں سے کس سے مشابہت رکھتا ہے،(۴) لیکن حموی نے "خلاصۃ الفتاویٰ" سے نقل کیا ہے کہ عام مشائخ کا قول اس کے خلاف ہے اور یہ مشابہت والا قول امام خیزاخیزی کا ہے، حمویؒ ہی نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ بھیڑئے اور بکری کے اختلاط سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی درست ہوگی اور جانور کو ماں کے تابع سمجھا جائے گا،(۵) لیکن صاحب خلاصہ نے جو بات کہی ہے، (جس کا ذکر اوپر آیا ہے) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عام مشائخ احناف کے نزدیک ایسے جانور کا کھانا حرام ہوگا اور یہی صحیح ہے ـــــ ہاں، اگر دونوں حلال جانور ہوں تو ظاہر ہے کہ ان کا کھانا جائز ہوگا۔(۶)

(۱) ھدایہ، ربع چھارم: ۴۵۸ (۲) شرح مھذب: ۲۷/۹ (۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیمؒ: ۱۰۹
(۴) عالمگیری: ۲۹۰/۵ (۵) غمز عیون البصائر: ۳۳۷/۱ (۶) شرح مھذب: ۲۸/۹

ہاں اگر دو ایسے جانور جو حلال ہوں اور ان میں ایک پالتو اور دوسرا وحشی جانور ہو، ـــــ کے اختلاط سے بچہ پیدا ہوتو قربانی کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اس جانور کی ماں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حمویؒ نے صاحب ہدایہ سے نقل کیا ہے: **والمولود بین الاهلی والوحشی یتبع الام** ، (۱) طحطاویؒ نے لکھا ہے کہ اگر حلال وحرام کے اختلاط سے کوئی جانور پیدا ہوتو کھانا تو اس کا حلال نہ ہوگا، لیکن جھوٹے کی پاکی اور ناپاکی کے معاملہ میں وہ ماں کے تابع ہوگا، " **ولا یکرہ سورما امہ ماکولة** " ۔ (۲)



(۱) غمز عیون البصائر :۱/۳۲۷

(۲) طحطاوی :۱۹

خاتم (انگوٹھی)

خاتم مبارک

رسول اللہ ﷺ ابتداءً انگوٹھی کا استعمال نہیں فرماتے تھے، مگر صلح حدیبیہ کے بعد جب آپ ﷺ نے مختلف ممالک کے رؤساء کو دعوت اسلام کے خطوط لکھے تو فرمانروائے روم کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ ایسے ہی خطوط قبول کرتے ہیں جو مکتوب نویس کی مہر سے آراستہ ہوں، اس زمانہ میں غالباً مہر انگوٹھی پر بنائی جاتی تھیں، اسی موقع سے آپ ﷺ نے انگوٹھی بنوائی، (۱) شروع میں آپ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اور آپ ﷺ کی اتباع میں بہت سے صحابہ نے بھی ایسا ہی کیا، مگر پھر سونا مرد کے لئے حرام کردیا گیا، آپ ﷺ نے انگوٹھی پھینک دی، آپ ﷺ کے ساتھ صحابہ نے بھی یہی عمل کیا، پھر آپ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنائی، (۲) خاتم مبارک پر ''محمد رسول اللہ'' نقش تھا، محمد، رسول اور اللہ تینوں کلمات الگ الگ سطور میں کندہ تھے، (۳) شارحین کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ سطریں کس ترتیب سے تھیں، بعضوں نے اس فقرہ کی ترتیب اوپر محمد، نیچے اللہ اور درمیان میں رسول کے الفاظ قرار دئے ہیں، بعضوں نے برعایت درجہ ومرتبت اوپر اللہ، نیچے محمد اور درمیان میں رسول کی ترتیب مانی ہے، مگر یہ محض ظن وتخمین ہے، روایات میں اس کی صراحت نہیں ملتی، اب جب کہ آثار قدیمہ میں مکتوبات نبوی دستیاب ہو چکے ہیں اور ان کی تصویر طبع بھی ہو چکی ہے، اس ظن وتخمین کی حاجت نہیں کہ: إن الظن لا يغني من الحق شيئاً'' ان مکتوبات مبارکہ میں اوپر اللہ پھر رسول اور آخر میں ''محمد'' درج ہے۔

خاتم مبارک کا نگینہ کیسا تھا؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، جن میں بہ ظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، ایک روایت میں ہے کہ وہ بھی چاندی کا تھا اور یہ عین قرین قیاس ہے کہ چاندی پر حروف کا کندہ ہونا بہ مقابلہ پتھر کے زیادہ آسان ہے، دوسری روایت میں ہے کہ نگینہ حبشی تھا، اور اتفاق ہے کہ راوی دونوں کے بارگاہ نبوی کے خادم خاص حضرت انس ﷺ ہیں، (۴) اس لئے یوں سمجھنا چاہئے کہ نگینہ چاندی کا تھا اور ساخت حبشی تھی — چونکہ اس انگوٹھی کی حیثیت آپ ﷺ کی دستاویزات اور مکتوبات کے لئے شناخت کی تھی، اس لئے آپ ﷺ نے دوسروں کو اس نقش پر انگوٹھی بنانے سے منع فرمادیا تھا، (۵) آپ ﷺ کے بعد یہ انگوٹھی بالترتیب حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان ﷺ کے ہاتھوں میں رہی، حضرت عثمان ﷺ ایک دن اریس نامی کنویں پر بیٹھ کر بار بار انگوٹھی پہن رہے تھے، اتار رہے تھے کہ کنویں میں گر پڑی، اس کے بعد تین دنوں تک تلاش کی گئی، پورا کنواں خالی کردیا گیا، مگر انگوٹھی آخر نہ مل پائی، (۶) بعض سلف نے لکھا ہے کہ اس حادثہ کے بعد فتنہ کا ظہور ہوا اور مسلمانوں نے مسلمانوں کے خلاف جو تلوار اٹھائی وہ پھر نیام میں واپس نہ جا سکی، و کان

(۱) نسائی : ۲/۲۹۳
(۲) بخاری : ۲/۸۷۲، باب خاتم الفضة
(۳) ترمذی : ۱/۳۰۵، باب ماجاء فی نقش الخاتم
(۴) ترمذی : ۱/۳۰۴، باب ماجاء فی خاتم الفضة، باب ماجاء مایستحب من فص الخاتم، أبو داؤد ۲/۵۷۹، باب ماجاء فی اتخاذ الخاتم
(۵) بخاری : ۲/۸۷۳، باب الخاتم فی الخنصر
(۶) بخاری : ۲/۸۷۳، باب یجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر

أمر الله قدراً مقدوراً.

خواتین کا انگوٹھی پہننا

انگوٹھی صرف آپ ﷺ ہی نے نہیں پہنی ہے، صحابہ نے بھی پہنی ہے، اس لئے آپ ﷺ کی خصوصیت تو ہو نہیں سکتی، چنانچہ مردوں کیلئے سامان زینت میں یہی چیز جائز ہے، عورتوں کے لئے تو تمام ہی زیورات جائز ہیں، انگوٹھی کیوں نہ جائز ہو؟ صریح روایتیں بھی موجود ہیں۔ ایک بار نماز عید کے موقع سے عورتوں نے صدقہ کرنا شروع کیا اور اپنے اپنے زیورات راہِ خدا میں دینے لگیں، حضرت بلال ﷺ ان کو دامن میں جمع کرتے جاتے، اس روایت میں انگوٹھیاں دینے کا خاص طور پر ذکر ہے، امام بخاریؒ کا بیان ہے کہ خود حضرت عائشہؓ کے پاس سونے کی کئی انگوٹھیاں تھیں۔ (۱)

انگوٹھی پہننے کا حکم اور اس کا وزن

لیکن سوال یہ ہے کہ انگوٹھی پہننا مطلق مباح ہے یا نہ پہننا بہتر ہے، محدثین نے اپنی کتابوں میں جو عنوانات قائم کئے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کو مطلق جائز سمجھتے ہیں، نہ پہننے کو باعث اجر سمجھتے ہیں اور نہ اس کے ترک کو افضل و اولیٰ قرار دیتے ہیں، لیکن فقہاء کی دقیقہ سنجی اور نکتہ رسی نے یہاں بھی اپنا رنگ دکھایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے انگوٹھی کا استعمال اسی وقت فرمایا جب ضرورت دامن گیر ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ امیر، قاضی، متولی وقف وغیرہ، جن کے لئے مہر مطلوب ہو، کو ہی انگوٹھی استعمال کرنی چاہئے، بے ضرورت اس کا استعمال بہتر نہیں کہ یہ زینت و آرائش کے قبیل سے ہے اور یہ عورتوں ہی کو زیب دیتا ہے، اس لئے بعض تابعین سے تو منقول ہے کہ انگوٹھی امیر استعمال کرتا ہے یا کاتب یا پھر احمق، لہٰذا بلا ضرورت انگوٹھی کا استعمال خلاف اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے، (۲) مردوں کے لئے یہ چاندی کی انگوٹھی بھی ایک مثقال (۴/ گرام ۴۷۴/ ملی گرام) سے کم ہی وزن کی جائز ہے۔ (۳)

حضرت بریدہ ﷺ کی روایت میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک مثقال کے وزن سے کم ہی ہو۔ (۴)

کس چیز کی انگوٹھی ہو؟

ایک صاحب خدمتِ نبوی ﷺ میں آئے، پیتل کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا، میں تم سے بتوں کی بو پاتا ہوں، انھوں نے وہ انگوٹھی پھینک دی، پھر آئے تو لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، ارشاد ہوا کہ تم پر اہل دوزخ کا لباس دیکھ رہا ہوں، انہوں نے یہ انگوٹھی بھی پھینک دی اور عرض کناں ہوئے کہ کس چیز کی انگوٹھی استعمال کروں؟ فرمایا: چاندی کی اور وہ بھی مثقال بھر سے کم، (۵) —— اسی لئے فقہاء پیتل، لوہے، تانبے اور جست کی انگوٹھی مرد و زن دونوں کیلئے مکروہ قرار دیتے ہیں، مشائخ حنفیہ میں شمس الائمہ سرخسیؒ اور قاضی خانؒ وغیرہ نے پتھر،

---

(۱) بخاری : ۸۷۳/۲ باب الخاتم للنساء

(۲) دیکھئے: ردالمحتار : ۲۳۱/۵

(۳) حوالۂ سابق

(۴) أبوداؤد : ۵۷۹/۲، باب ماجاء فی خاتم الحدید

(۵) حوالۂ سابق ، ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مہر کے لئے کم سے کم لوہے کی ایک انگوٹھی ہی کا نظم کرو، امام بخاری اور بعض اور فقہاء نے اس سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (بخاری ۷۷۲/۲، باب خاتم الحدید) مگر خیال ہوتا ہے کہ یہ حکم اس زمانہ کا ہوگا جب کہ سونے کی انگوٹھی بھی مردوں کے لئے جائز تھی، واللہ اعلم

جیسے عقیق وغیرہ کی انگوٹھی پہننے کو مباح قرار دیا ہے، صاحب ہدایہ اور ملاخسرو اس کو بھی منع کرتے ہیں، البتہ اعتبار انگوٹھی کے حلقہ کا ہے، حلقہ چاندی کا ہو اور نگینہ عقیق، یا قوت یا کسی اور چیز کا، تو مضائقہ نہیں۔(۱)

حلقہ میں بھی اعتبار بیرونی خول کا ہے، اگر اوپر کا خول چاندی کا ہو اور اندر لوہا نہ ہو تو حرج نہیں، بلکہ ایک روایت میں ہے کہ خود آپ ﷺ کی خاتم مبارک اسی طرح کی تھی،(۲) —— موجودہ زمانہ میں رولڈ گولڈ وغیرہ کی انگوٹھیاں عورتوں کے لئے جائز ہوں گی کہ لوہے، تانبے، پیتل اور جس کے علاوہ ان کے لئے تمام ہی دھاتیں مباح ہیں، البتہ مردوں کے لئے جائز نہیں ہوں گی، کہ ان کے لئے صرف چاندی کی انگوٹھی ہی جائز ہے۔

نگینہ کیسا ہو؟

نگینہ پر کوئی تحریر جو مناسب ہو نقش کروائی جاسکتی ہے، جیسے اسم باری تعالیٰ، یا خود اپنا نام، حضرت ابوبکر ﷺ نے ''نعم القادر اللہ'' (خدا کیا ہی قادر ہے!) حضرت عمر ﷺ نے ''کفی بالموت واعظا'' (موت پند وموعظت کیلئے کافی ہے)، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ''قل الخیر والا فاسکت'' (بھلائی کی بات کہو ورنہ چپ رہو)، امام ابو یوسفؒ نے ''من عمل برایہ فقد ندم'' جو خود رائی کرے گا، ندامت اٹھائے گا اور امام محمدؒ نے ''من صبر ظفر'' جو صبر کرے کامیاب ہوگا، کے فقرے اپنی انگوٹھیوں کے نگینوں پر نقش کرائے تھے، ہاں ''محمد رسول اللہ'' اور انسان یا پرندہ وغیرہ ذی روح کی تصویر نہ ہونی چاہئے،(۳) —— البتہ ضروری ہے کہ مردوں کی انگوٹھی مردانہ وضع کی ہو، قدیم زمانہ میں خواتین ایک سے زیادہ نگینوں کی انگوٹھی استعمال کیا کرتی تھیں، علامہ شامیؒ نے ان کو بھی مردوں کے لئے مکروہ قرار دیا ہے۔(۴)

کس ہاتھ اور انگلی میں پہنی جائے؟

دائیں اور بائیں کسی بھی ہاتھ میں انگوٹھی پہنی جاسکتی ہے، حضرت علی ﷺ نے آپ ﷺ سے دائیں ہاتھ میں اور حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ نے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا نقل کیا ہے،(۵) حضرات حسنین ﷺ سے بھی بائیں ہاتھ میں پہننا مروی ہے،(۶) حضرت انس ﷺ راوی ہیں کہ خنصر (سب سے چھوٹی انگلی) میں آپ ﷺ نے انگوٹھی پہنی ہے، اور حضرت علی ﷺ کی روایت میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ باقی تینوں انگلیوں میں پہننے سے منع فرمایا،(۷) یہ حکم مردوں کے لئے ہے، عورتیں کسی بھی انگلی میں پہن سکتی ہیں۔(۸)

چونکہ تزئین وآرائش مردوں کو زیبا نہیں؛ اس لئے انگوٹھی کا نگینہ ہتھیلی کی طرف رکھنا چاہئے، نہ کہ باہر کی طرف، حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ نے بہ صراحت آپ ﷺ سے ایسا ہی نقل فرمایا ہے،(۹) انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ کا نام نقش ہو تو بیت الخلاء میں

---

(۱) در مختار ورد المحتار : ۵/۲۳۰

(۲) ابوداؤد: ۵۸۰، باب ماجاء فی خاتم الحدید

(۳) درمختار، رد المحتار : ۵/۲۳

(۴) حوالہ سابق : ۵/۲۳۱، بزازیہ : ۶/۳۶۹

(۵) ابو داؤد : ۲/۵۸۰، باب ماجاء فی التختم فی الیسار و الیمین

(۶) ترمذی : ۱/۳۰۴، باب فی لبس الخاتم فی الیمین

(۷) ابو داؤد : ۲/۲۹۴، موضع الخاتم

(۸) شرح نووی علی مسلم: ۲/۱۹۷، باب تحریم خاتم الذھب الخ

(۹) بخاری : ۲/۸۷۳، باب من جعل فص الخاتم فی بطن کفه

داخل ہوتے ہوئے انگوٹھی کو نکال لینا بہتر ہے، حضرت انس ﷺ نے معمول مبارک یہی نقل کیا ہے، (۱) اس میں دشواری ہوتو کم سے کم ضرور ہی نگینہ ہتھیلی کی طرف کرلے، فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، (۲) نیز اگر انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہوتو دائیں ہاتھ میں پہن لے، کہ انگوٹھی آلودہ نہ ہو۔

خادم

شریعت نے جن کاموں میں دوسروں سے خدمت لینے کی اجازت دی ہے، ان حدود میں خدمت لینا جائز ہے، غلاموں سے تو خدمت لی ہی جاسکتی ہے، آزاد آدمی کو بھی خدمت کے لئے اجرت پر رکھا جاسکتا ہے، آپ ﷺ نے خادم رکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، حضرت معاویہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اُن سے فرمایا، تمہارے پاس بہت کچھ اسباب دنیا آئیں گے، تم اس میں سے صرف ایک خادم اور ایک سواری لے لینا، (۳) آپ ﷺ نے اپنے خادم کے ساتھ حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے اور اور بدسلوکی کرنے پر تنبیہ فرمائی ہے، حضرت سوید بن مقرن ﷺ راوی ہیں کہ ہم سات بھائیوں کے درمیان صرف ایک خادم تھا، ہم میں سے کسی نے اس کے تھپڑ مار دیا اور وہ غلام تھا، تو آپ ﷺ نے اس کو آزاد کرنے کا حکم دیدیا، (۴) خود آپ ﷺ کا اپنا عمل کیا تھا؟ اس سلسلہ میں حضرت انس ﷺ سے روایت ہے کہ میں نے دس سال آپ کی خدمت کی، مگر آپ ﷺ نے نہ کبھی اف کہا اور نہ کبھی کسی کام کے بارے میں فرمایا، کہ یہ کیوں کیا؟ اور نہ کبھی یہ پوچھا کہ فلاں کام کیوں نہیں کیا، (۵) ام المومنین حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے نہ کسی عورت پر کبھی ہاتھ اٹھایا نہ کسی خادم پر۔(۶)

(رہ گئے خادم کے حقوق، تو خادم یا تو غلام ہوگا، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: رقیق، یا آزاد شخص ہوگا جو اجیر و ملازم ہو، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: ''اجیر'')

خاص

عربی قواعد کے لحاظ سے ''خاص'' اسم فاعل ہے، کوئی چیز کسی چیز کے لئے مخصوص ہوجائے تو لغت میں اس کو ''خاص'' کہتے ہیں، اصطلاح میں خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کو بتانے کے لئے وضع کیا گیا ہو، **لفظ وضع لمعنی علی الانفراد**۔(۷)

خاص کی قسمیں

ایک معنی پر وضع کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خاص ہمیشہ فرد واحد کو بتلاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ واضع نے اصل میں اس کو ایک معنی کے لئے وضع کیا ہو، اب یہ ممکن ہے کہ اس معنی کا مصداق بننے والے افراد کی تعداد ایک سے زیادہ ہو، مثلاً انسان کے لفظ میں بہت سے افراد شامل ہیں لیکن یہ خاص ہے، کیوں

(۱) ترمذی : ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی نقش الخاتم

(۲) بزازیہ علی الهندیہ : ۳۸۰/۲

(۳) نسائی : ۳۰۱/۲، اتخاذ الخادم والمرکب

(۴) ترمذی : ۲۸۱/۱، باب فی الرجل یلطم خادمہ

(۵) شمائل ترمذی مع المواهب : ۲۵/۲

(۶) حوالۂ سابق : ۲۵۴

(۷) أصول السرخسی : ۱۲۵/۱، کشف الأسرار : ۳۱/۱

کہ یہ اصل میں ایک ہی متعین معنی کے لئے وضع ہوا ہے، اگر چہ کہ اس معنی کے مصداق کی تعداد بے شمار ہے، گویا خاص کے مصداق میں حقیقی وحدت بھی ہوسکتی ہے، کہ وہ ایک ہی فرد کو بتائے اور اعتباری وحدت بھی ہوسکتی ہے کہ وضع کے اعتبار سے تو وہ لفظ ایک ہی معنی بتاتا ہے، لیکن وہ افراد کے ایک مجموعہ کو شامل ہوجائے، اس لئے علماء اصول نے خاص کی چار قسمیں کی ہیں۔

۱- خاص فرد: یعنی جو لفظ کسی بھی نوع یا جنس کے ایک ہی فرد کو بتائے، جیسے زید، بکر، عمر، وغیرہ۔

۲- خاص نوع: جو ایک ہی نوع کو بتاتا ہو، جیسے: مرد (رجل) عورت (امرأۃ) بیل (بقر)، واضح ہو کہ نوع سے مراد افراد کا ایسا مجموعہ ہے جس کی ایک مقصد کے لئے تخلیق ہوئی ہو۔

۳- خاص جنس: جو لفظ ایک جنس کی تعبیر کے لئے مخصوص ہو، گو اس جنس میں بہت سے افراد شامل ہوں، جیسے: انسان، حیوان وغیرہ، ''جنس'' سے مراد وہ تعبیر ہے جو مختلف الاغراض افراد کو شامل ہو، جیسے: انسان میں مرد بھی شامل ہیں اور عورتیں بھی، اور دونوں کی تخلیق کے مقاصد و اغراض الگ الگ ہیں۔

۴- خاص باعتبار عدد: جو لفظ کسی متعین عدد کو بتائے وہ بھی خاص ہے، افراد کے متعین مجموعہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس کو خاص کہا جاتا ہے، جیسے: دو، دس، سو، ہزار، گو ان اعداد میں افراد کی کثرت ہے لیکن ان کا معنی متعین ہے، اس لئے ان کو بھی خاص میں شمار کیا گیا ہے۔(۱)

خاص کا حکم

خاص کا حکم یہ ہے کہ اپنے مفہوم پر اس کی دلالت قطعی اور خالی از احتمال ہوتی ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے، اسی لئے اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے، تو اگر یہ بات ممکن ہو کہ دونوں میں کسی طرح تطبیق پیدا کی جائے تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اگر دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا، (۲) مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''یا أیها الذین امنوا ارکعوا واسجدوا'' (الحج: ۷۷) رکوع اور سجود خاص ہیں جس کے معنی بالترتیب جھکنے اور اپنی پیشانی زمین پر رکھنے کے ہیں، رکوع اور سجدہ میں اتنی دیر رہا جائے کہ طمانینت پیدا ہو جائے، رکوع و سجود کی تعبیر اس کو متعین نہیں کرتی، لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع و سجدہ کی کیفیت میں طمانینت بھی ضروری ہے، لہٰذا ان دونوں میں یوں مطابقت پیدا کی گئی کہ فی نفسہ رکوع میں جھکنا اور سجدہ میں اپنی پیشانی زمین پر رکھنا تو فرض ہے جو اس لفظ خاص کا اصل مصداق ہے، اور اس کیفیت میں طمانینت و اعتدال فرض تو نہیں لیکن واجب ہے، اس طرح کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد میں مطابقت پیدا ہوسکتی ہے۔

مطابقت نہ پیدا ہونے کی مثال ''والمطلّقٰت یتربصن بانفسهن ثلثة قروء'' (بقرہ: ۲۲۸) سے دی گئی ہے، ''قرء'' کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی، اس معنی پر مکمل عمل اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ قرء کے معنی ''حیض'' مراد لئے جائیں

(۱) دیکھئے: کشف الأسرار ۱/۳۰-۳۲، نور الأنوار، تفسیر النصوص ۲/۱۹۱، محمد ادیب صالح

(۲) أصول الشاشی: ۶/

کیوں کہ بالاتفاق طلاق طہر میں دینا مسنون ہے،اگر مسنون طریقہ پر طلاق دی جائے تو حیض کے ذریعہ عدت گذار نے میں بے کم وکاست تین قرء رکے رہنے کے حکم پر عمل کیا جاسکتا ہے،اگر طہر کے ذریعہ عدت گذاری جائے تو یا تو تین طہر اور کچھ حصہ چوتھے طہر کا گذارنا ہوگا یا تین طہر سے کم،اس طرح خاص کے حکم پر عمل نہیں ہو سکے گا،اب اگر قیاس لغوی پر عمل کیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص پر مکمل عمل نہیں ہوسکتا اور کتاب اللہ کے خاص پر مکمل عمل ہوتو قیاس لغوی چھوٹ جائے،اس لئے یہاں ترجیح سے کام لیا گیا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کو ترجیح دی گئی۔

خاطر

قصد وارادہ کے ایک خاص درجہ کا نام "خاطر" ہے، علامہ ابن نجیم نے اس پر بڑی چشم کشا گفتگو کی ہے،ان کا بیان ہے کہ قصد وارادہ کے پانچ مدارج ہیں،دل میں کسی بات کا خیال آئے، یہ "ھاجس" ہے،خیال آئے اور کسی قدر رہے یہ "خاطر" ہے، کوئی خیال آئے، جمے اور ایسی کیفیت پیدا ہوجائے کہ انسان اس کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں تردد ہوجائے یہ "حدیث نفس" ہے،اور تردد کے مراحل سے گذر کر اس خیال کے پورا کرنے کی طرف مائل ہوجائے،یہ "ھم" ہے،اور میلان ورجحان سے آگے بڑھ کر اگر آدمی اس خیال کو روبہ عمل لانے کا پختہ ارادہ کرلے تو اس کو "عزم" کہیں گے،ان میں ارادہ وخیال کے پہلے تین درجات ہاجس،خاطر اور حدیث نفس کا اعتبار نہیں، خیال نیک ہوتو اجر وثواب نہیں،خیال برا ہوتو گناہ ومؤاخذہ نہیں، "ھم" نیک کام کا ہوتو خدا کی شان رحمت ہے کہ اس خیال پر نامۂ اعمال میں ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے اور بری بات کا ہوتو اس کی شان مغفرت پر قربان جایئے کہ معاف کردیا جاتا ہے، البتہ "عزم" سے گناہ وثواب دونوں متعلق ہیں،عزم خیر کا ہوتو ثواب اور عزم شر کا ہوتو گناہ۔(۱)

خال،خالہ

خال کے معنی ماں کے بھائی یعنی ماموں کے،اور خالہ کے معنی ماں کی بہن کے ہیں،جن کو اردو میں بھی خالہ ہی کہتے ہیں، ماموں اور خالہ دونوں محرم رشتہ دار ہیں،یعنی ان سے ہمیشہ کے لئے نکاح حرام ہے،خود قرآن مجید میں اس کی صراحت موجود ہے، (النساء: ۲۳) خواہ ماں کے سگے بھائی بہن ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک،عورتوں کے لئے، پردہ وحجاب اور سفر کی رفاقت میں ان کے احکام وہی ہیں جو دوسرے محرم رشتہ داروں کے ہیں، (دیکھئے: حجاب،ستر) ــــ ماموں اور خالہ چونکہ قرابت بندوں میں ہیں،اس لئے نفقہ میں ان کے وہی احکام ہوں گے جو قرابت داروں کے نفقہ کے عمومی احکام ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: نفقہ)

ماموں اور خالہ اصطلاح میں ذوی الارحام کے دائرہ میں آتے ہیں،جو شخص نہ میت کے ذوی الفروض میں ہو اور نہ عصبہ میں، وہ ذوی الارحام کہلاتا ہے،(۲) یہ رائے ائمہ مجتہدین میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ہے،(۳) صحابہ میں حضرت عمرؓ،

(۱) الأشباه والنظائر : ۳۹

(۲) سراجی: ۵۵

(۳) حاشية سراجی: ۵۵

حضرت علی ؓ ، حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ بھی اسی نقطہ نظر کے حامل تھے ، (۱) حضرت زید بن ثابت ؓ ذوی الارحام کو کسی بھی صورت مستحق میراث تصور نہیں کرتے ، بلکہ ان کی رائے میں اگر ذوی الفروض اور عصبہ نہ ہوں تو متروکہ بیت المال کے حوالہ ہوجائے گا ، (۲) اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذوی الفروض اور عصبہ رشتہ دار نہ ہونے کی صورت میں ماموں اور خالہ کو بھی میراث کا استحقاق حاصل ہوسکتا ہے ۔

ذوی الارحام کی چار قسمیں کی گئی ہیں ، ماموں اور خالہ ان میں سے چوتھی قسم میں ہیں ، پھر اس چوتھی قسم میں بھی چھ درجات کئے گئے ہیں ، ان میں سے ماموں اور خالہ پہلے درجہ میں ہیں ، جو ترتیب ان قسموں کی ہے اور پھر چوتھی قسم کے مختلف درجات کی ہے ، وہی ترتیب ، میراث میں ان کے استحقاق کی بھی ہے ۔ (۳)

خبر

خبر کے معنی اطلاع دینے کے ہیں ، خبر میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب وسنت میں بعض مواقع پر خبریں قبول کی گئی ہیں ، اس کی سب سے بڑی دلیل نبوت کا غیبی نظام ہے ، اکثر قوموں میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی بندہ کو تنہا ہی مبعوث فرمایا ، اگر ایک شخص کی خبر قابل قبول نہ ہوتی تو اتنے عظیم الشان اور اہم کام کے لئے تنہا ایک پیغمبر کا انتخاب ایک بے معنی بات ہوگی ، بہت سی خبروں کو (جو باہمی سرگوشیوں میں سنی اور سنائی جاتی ہیں) کو قرآن مجید نے خیر وبھلائی سے خالی قرار دیا ہے ۔ بعض اطلاعات کے بارے میں فرمایا گیا کہ نہ ان کو بلا تحقیق مان لیا جائے ، نہ مسترد کردیا جائے ، بلکہ تحقیق وتفتیش کی جائے اور پھر کوئی فیصلہ کیا جائے ۔ (الحجرات:۶)

ایک طرف شریعت میں "خبر" کے قبول کرنے اور نہ کرنے کی بابت یہ ہدایات ہیں ، دوسری طرف جن اُمور کے متعلق اطلاعات دی جاتی ہیں ، ان میں بھی تفاوت ہے ، بعض زیادہ اہم اور دوررس اثر کی حامل ہیں ، بعض نسبۃً کم اہم ہیں ، بعضوں کا تعلق دین وشریعت سے ہے ، بعض کا بنیادی تعلق دنیوی معاملات سے ہے ، بعض وہ ہیں کہ ان میں احتیاط پر عمل کرنا ممکن ہے ، بعض وہ ہیں کہ ان میں شدت اور احتیاط کی وجہ سے حرج وتنگی کا اندیشہ ہے ـــــ فقہاء نے ان تمام معاملات کو سامنے رکھ کر طئے کیا ہے کہ کن مسائل میں کس طرح کی خبر معتبر ہوگی ۔؟

جن چیزوں کے متعلق خبر دی جاتی ہے ، وہ بنیادی طور پر دو طرح کی ہیں : معاملات اور دیانات ۔

معاملات

"معاملات" سے بندوں کے وہ آپسی معاملات مراد ہیں ، جس میں کسی پر کوئی چیز لازم قرار نہ دی جائے اور نہ اس میں نزاع کی صورت ہو ، **کل شئی لیس فیہ إلزام ولایدل علی النزاع فھو من المعاملات** ، (۴) جیسے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بنایا جانا ، تجارت کی اجازت دینا ، کسی شخص کا دوسرے کی طرف سے تحفہ پیش کرنا ، وغیرہ ، ان صورتوں میں

(۱) حوالۂ سابق
(۲) سراجی:۵۶-۵۵
(۳) دیکھئے: الفقہ الإسلامی وأدلتہ : ۳۸۶-۳۸۴/۸
(۴) البحر الرائق : ۱۸۷/۸

خریدار پر یہ تحقیق ضروری نہیں کہ کیا واقعی اس کے اصل مالک نے بیچنے والے کو بیچنے کا مجاز بنایا ہے، یا جو شخص تحفہ پیش کررہا ہے، اس کو اس سامان کے مالک نے اس پر مامور کیا ہے؟ — بلکہ ان امور میں مسلمان و کافر، عادل و فاسق، نابالغ مگر ذی شعور (متمیز) بچہ، سبھوں کی خبریں قابل قبول ہوں گی، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتو روزمرہ کے مسائل میں سخت مشکلات اور دقتیں پیش آئیں گی اور معاملات کا دروازہ ہی بند ہوکر رہ جائے گا، (۱) گو امام محمدؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلام بزدوی وغیرہ نے اس کے ساتھ رجحان قلبی (تحری) کو بھی ضروری قرار دیا ہے، حصکفیؒ نے بھی بعض اہل علم سے ایسا ہی نقل کیا ہے، مگر عام فقہاء نے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ (۲)

دیانات

خدا اور بندوں کے درمیان حقوق سے متعلق جو احکام ہوں وہ ''دیانات'' ہیں، **هی التی بین العبد والرب** (۳) ایسی خبروں میں ضروری ہے کہ خبر دہندہ معتبر مسلمان (عادل) شخص ہو، غیر مسلم اور نامعتبر لوگوں کی خبریں ایسے احکام میں معتبر نہیں ہیں، مثلاً پانی موجود ہے، لیکن ایک شخص اطلاع دیتا ہے، کہ یہ ناپاک ہے، اگر یہ خبر دہندہ معتبر مسلمان شخص تھا، تو تیمم کرنے پر اکتفاء کرے گا، فاسق تھا تو رجحانِ قلب پر عمل کرے گا، (۴) اور بعض کہتے ہیں کہ اس پانی سے وضوء کرے گا، (۵) اسی قبیل سے رمضان المبارک کے چاند کی رویت ہے، (۶) حلال وحرام سے متعلق مسائل میں بھی معتبر اشخاص ہی کی خبریں معتبر ہیں، **الحل والحرمة من الديانات**. (۷)

مگر بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بات ہوتی تو ہے معاملات کے زمرہ کی، لیکن ضمنی طور پر حلال وحرام سے بھی ہم رشتہ ہوتی ہے، مثلاً کسی خادم کو گوشت خریدکرنے کو بھیجا، وہ فاسق یا کافر تھا، اس نے خبر دی کہ مسلمان کا ذبیحہ خرید کر لایا ہوں یا اس کے برعکس کسی مشرک کا ذبیحہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو ان صورتوں میں خرید وفروخت کے لحاظ سے یہ ایک ''معاملہ'' ہے، مگر ذبیحہ کی نوعیت کے بارے میں اس نے جو اطلاع دی ہے وہ حلال وحرام سے متعلق ہے اور اس طرح اس میں ضمنی طور پر ''دیانت'' کا پہلو بھی موجود ہے، ایسے امور کو بھی فقہاء ''معاملات'' ہی کا حکم دیتے ہیں اور مسلمان و کافر، فاسق و دیندار ہر ایک کی خبر کو قبول کرتے ہیں۔ (۸)

مستور الحال شخص کی خبر معتبر ومقبول ہوگی یا نہیں؟ معاملات میں تو معتبر ہونا ظاہر ہے، دیانات میں ظاہر روایت کے مطابق معتبر نہیں، مگر حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے اس کا معتبر ہونا نقل کیا ہے (۹) اور خیال ہوتا ہے کہ اگر رجحانِ قلب ایسے شخص کی اطلاع کی صداقت وصحت کی طرف ہو، تو حسن بن زیادؒ کی یہ روایت زیادہ قابل قبول ہے۔

(۱) البحر الرائق : ۱۸۶/۸ ، فتاویٰ قاضی خان علی هامش الهندیه : ۳/۴۱۲

(۲) ملاحظہ ہو: بحر : ۱۸۷/۸، در مختار علی هامش الرد : ۲۲۰/۵

(۳) در مختار : ۲۲۰/۵

(۴) درمختار : ۲۲۰/۵

(۵) قاضی خان : ۳/۴۱۲

(۶) بحر : ۱۸۷/۸

(۷) البحر الرائق : ۱۸۷/۸

(۸) ملاحظہ ہو : البحر الرائق : ۱۸۶/۸

(۹) قاضی خان: ۳/۴۱۲

جب شہادت ضروری ہے!

لیکن یہ تمام احکام اسی وقت ہیں کہ خبر دہندہ کی خبر کی وجہ سے کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوتی ہو، اگر اس خبر کا مقصد کسی پر کوئی چیز لازم کرنا ہے تو چاہے اس کا تعلق معاملات سے ہو یا دیانات سے، اب خبر کافی نہ ہوگی، شہادت ضروری ہوگی، شہادت کے لئے ضروری ہے کہ کم سے کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، دونوں عاقل و بالغ ہوں، مسلمان ہوں، معتبر ہوں، (۱) چنانچہ کوئی شخص خبر دے کہ زوجین باہم رضاعی بھائی بہن ہیں، تو حنفیہ کے یہاں صرف یہ اطلاع موجب حرمت نہ ہوگی، جب تک کہ نصاب شہادت کی تکمیل نہ ہو جائے۔ (۲)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: رضاعت)

اسی طرح بعض دفعہ ''دیانات'' میں بھی تہمت کا موقع ہو، تو نصاب شہادت کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، جیسے، مطلع ابر آلود ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی خبر دی جائے۔

خبر اور شہادت میں فرق

مناسب ہوگا کہ اسی ذیل میں ''خبر'' اور شہادت کے فرق کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے —— اس سلسلہ میں دو اُصولی فرق خصوصیت سے ذہن میں رکھنے چاہئیں —— ایک یہ کہ شہادت قاضی کے روبرو دی جاتی ہے، خبر کے لئے یہ ضروری نہیں، عید کے چاند میں مطلع ابر آلود ہو تو شہادت مطلوب ہے، لہٰذا فون پر گواہی معتبر نہ ہوگی، مگر رمضان کے چاند میں خبر فون پر دی جاسکتی ہے، عید کے چاند سے متعلق شہادتوں کے ذریعہ جو کچھ ثابت ہو، اس کی خبر فون پر دیدی جائے تو معتبر ہوگی۔ دوسرے شہادت میں مطلوبہ نصاب مکمل ہو جائے تو آگے گواہی کی کثرت سے ثبوت میں قوت نہیں پیدا ہوتی، مگر خبر میں خبر دہندوں کی کثرت ''خبر'' کو تقویت پہنچاتی ہے، اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ ایک معتبر مسلمان کسی چیز کے حلال ہونے کی خبر دے اور دو اشخاص حرام ہونے کی، تو دو آدمیوں کی خبر کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (۳)

خبز (روٹی)

آپ ﷺ نے روٹی تناول بھی فرمائی ہے، اور پسند بھی کیا ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ کو روٹی کی ثرید (۴) بہت محبوب تھی **كان أحب الطعام إلى رسول الله الثريد من الخبز** . (۵) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے گھی اور دودھ لگی ہوئی روٹی کھانے کی خواہش ظاہر فرمائی، ایک صاحب نے پیش کرنے کا شرف حاصل کیا، مگر گھی گوہ کے چمڑے کے برتن میں تھا، اس لئے آپ ﷺ نے واپس فرمادیا۔ (۶)

---

(۱) شہادت کا یہ نصاب عام معاملات میں ہے، زنا میں چار مردوں اور قتل میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے

(۲) البحر الرائق: ۱۸۷/۸

(۳) دیکھئے: البحر الرائق: ۱۸۷/۸

(۴) أبو داؤد: ۵۳۱/۲، مشكوة: ۳۶۶/۱

(۵) أبو داؤد بسند فيه ضعف: ۵۳۱/۲، باب في أكل الثريد

(۶) أبو داؤد ۵۳۵/۲، باب الجمع بين لونين من الطعام

اللہ تعالیٰ کی عطافرمودہ رزق کا احترام ہر وہ شخص ضروری جانتا ہے جو اپنی بندگی اور خدا کے سامنے اپنی احتیاج کا یقین رکھتا ہو، اسی لئے فقہاء نے روٹی جیسی نعمت خداوندی کے سلسلہ میں بھی قدم قدم پر اس کا خیال رکھا ہے، روٹی سے ہاتھ یا چھری نہیں پونچھنی چاہئے اور نہ یہ کرنا چاہئے کہ اس کے بیچ کا حصہ کھا لیا جائے اور کنارا چھوڑ دیا جائے،(۱) اگر روٹی کے ٹکڑے جمع ہو جائیں تو ان کو بھی پھینکا نہ جائے بلکہ مرغی، بکری وغیرہ کو کھلا دیا جائے۔(۲)

اس طرح کی روایات بھی معروف ہیں کہ روٹی کا احترام کرو اور احترام کا تقاضا ہے کہ روٹی آنے کے بعد سالن کا انتظار نہ کیا جائے مگر یہ نامعتبر روایت ہے،(۳) اسی طرح چاقو سے روٹی کاٹنے کی ممانعت سے متعلق روایت بھی بے اصل ہے، یہ روایت گوشت کاٹنے سے متعلق ہے۔(۴)

یہ مسئلہ بھی قابل ذکر ہے کہ روٹی یا بسکٹ کا آٹا شراب وغیرہ میں گوندھا جائے، یہ جائز نہیں، خمیر کے لئے شراب کا استعمال نہ کرنا چاہئے، فقہاء نے ایسی روٹی کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔(۵)

ختنہ

حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے پانچ باتوں کو ''خصال فطرت'' میں شمار کیا ہے، ان میں سے ایک ختنہ بھی ہے،(۶) کیونکہ ختنہ سے جسم کی نظافت اور صفائی ستھرائی میں مدد ملتی ہے، چنانچہ اس سے قضیف کے کینسر سے حفاظت ہوتی ہے، اور ایڈس کی بیماری سے بچاؤ میں بھی اس کو مفید مانا گیا ہے، صحت کے لئے مفید ہے، جنسی اعتبار سے لذت بخش بھی ہے اور اعتدال کا باعث بھی ـــــ تاہم روایات میں ختنہ کی بابت زیادہ تفصیلات منقول نہیں ہیں، فقہاء اور شارحین حدیث نے ان پر روشنی ڈالی ہے، تورات کی تعلیم سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل میں ختنہ ہوا کرتا تھا، عیسائیت میں جب تحریفات نے جگہ پائی تو علاوہ اور احکام کے ختنہ بھی منسوخ ٹھہرا، عربوں میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کے نسلی تعلق اور دین ابراہیمی کی بقیات پر عمل کی وجہ سے ختنہ ہوا کرتا تھا، اسلام نے نہ صرف اس کا حکم باقی رکھا بلکہ اس کو فطرت انسانی کا تقاضا قرار دیا، اس زمانہ کی اکثر مشرک قومیں بھی ختنہ نہیں کراتی تھیں، اور اب بھی سوائے یہودیوں کے غالباً مسلمانوں کے سوا کوئی قوم ختنہ نہیں کراتی، اس لئے فقہاء نے اس کو مسلمانوں کے شعار کا درجہ دیا ہے اور لکھا ہے کہ کسی شہر کے لوگ ختنہ نہ کرانے پر اتفاق کرلیں تو امام اسلام ان سے جنگ کرے گا۔(۷)

انبیاء کرام اور ختنہ

اسلام سے پہلے انبیاء نے ختنہ کرایا، یا وہ مختون ہی پیدا ہوئے؟ اس سلسلہ میں اہل علم کی رائے مختلف ہے، ایک رائے

(۱) مجمع الأنهر : ۵۲۵/۲
(۲) فتاویٰ غیاثیه:۱۰۹
(۳) دیکھئے: تذکرة الموضوعات : ۱۴۳، الفوائد المجموعه : ۶۲-۱۶۱
(۴) زاد المعاد : ۳۰۴/۴
(۵) هدایه : ۴۸۴/۴، کتاب الأشربه
(۶) مسلم : ۱۲۸/۱، باب خصال الفطره، نسائی : ۷/۱، ذکر الفطرة والإختتان
(۷) خلاصة الفتاوی : ۳۱/۴، کتاب الکراهية

یہ ہے کہ تمام انبیاء مختون پیدا ہوئے تھے ، (۱) دوسرے اہل علم نے تمام انبیاء کے مختون پیدا ہونے کو قبول نہیں کیا ہے ، علامہ سیوطیؒ کی رائے میں ۱۸/ انبیاء مختون پیدا ہوئے تھے ، علامہ حصکفیؒ نے ان کے حوالہ سے نام بھی ذکر کئے ہیں ، (۲) اور ملا علی قاری نے ۱۴/ انبیاء کے اسماء گرامی کا ذکر کیا ہے ۔ (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ختنہ

مشہور ہے کہ آپ ﷺ مختون پیدا ہوئے تھے ، لیکن اس سلسلہ میں صحیح روایت نہیں ملتی ، ابن جوزی نے کتاب الموضوعات میں نقل کیا ہے ، وروی فی ذالک حدیث لا یصح ، (۴) علامہ شامیؒ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے ، انھوں نے بعض حفاظ حدیث سے حضور ﷺ کے مختون پیدا ہونے کی بات نقل کی ہے ۔ (۵)

اگر آپ مختون پیدا نہیں ہوتے تو پھر آپ کا ختنہ کب ہوا ؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ، ایک یہ کہ دادا عبد المطلب نے آپ کی پیدائش کے ساتویں دن آپ کا ختنہ کرایا ، اسی دن آپ کو محمد سے موسوم کیا اور دعوت کا اہتمام بھی کیا ، یہ حضرت عبد اللہ ابن عباس ؓ کی روایت ہے ، (۶) زاد المعاد کے محقق ڈاکٹر شعیب ارنوط نے اس روایت کے بعض راویوں پر کلام کیا ہے ، (۷) دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت حلیمہ سعدیہؓ کے یہاں جب شرح صدر کا واقعہ پیش آیا ، اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نے سینۂ مبارک کو چاک کیا ، اسی وقت انھوں نے ختنہ بھی کردیا ، (۸) —— حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کو اگر غیر مختون مانا بھی جائے تو آپ کی شخصیت اور عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا ، کیونکہ بہت سے انبیاء اور خود حضرت ابراہیم علیہ السلام غیر مختون پیدا ہوئے ، اور اس کے برخلاف ابھی بھی بعض واقعات بچوں کے مختون پیدا ہونے کے پیش آتے رہتے ہیں ۔

ختنہ کا طریقہ اور عمر

مردوں کے ختنہ کا طریقہ یہ ہے کہ حشفہ کے اوپر کا چمڑا کاٹ دیا جائے ، شوافع کے ہاں تو یہ چمڑا پورا کٹ جانا چاہئے ، احناف کے ہاں اس کا اکثر حصہ کٹ جائے تو یہ بھی کافی ہے ، (۹) اگر چمڑے کا جسم سے علاحدہ کرنا دشوار ہو تو بچہ پر اس کے لئے شدت نہ برتی جائے گی کہ یہ ایک عذر ہے اور عذر کی وجہ سے تو واجبات بھی چھوڑے جا سکتے ہیں ، چہ جائیکہ سنت ، (۱۰) نیز بچہ پیدائشی طور پر مختون ہو تو اس کا ختنہ بھی نہ کیا جائے ۔ (۱۱)

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پیدائش کے ساتویں دن ختنہ کردینا مستحب ہے (۱۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حسن ؓ اور حسین ؓ کا ختنہ ساتویں دن کرایا تھا ، (۱۳) حضرت

---

(۱) مرقاۃ : ۸/۲۸۹

(۲) دیکھئے : درمختار مع الرد : ۵/۵۳۰

(۳) دیکھئے : مرقاۃ المفاتیح : ۸/۲۸۹

(۴) زاد المعاد : ۱/۵۳۰

(۵) ردالمحتار : ۵/۵۳۰

(۶) زادالمعاد : ۱/۱۸

(۷) دیکھئے : حوالہ سابق ، حاشیہ

(۸) زاد المعاد : ۱/۸۱

(۹) ھندیہ ۵/۳۵۷

(۱۰) بزازیہ علی ھامش الھندیہ : ۶/۳۷۳

(۱۱) بزازیہ علی ھامش الھندیہ : ۶/۳۷۳

(۱۲) نووی علی مسلم : ۱/۱۲۸

(۱۳) درمنثور : ۱/۱۱۴

اسحاق علیہ السلام کے بارے میں بھی یہی منقول ہے، البتہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہونا نقل کیا جاتا ہے،(۱) بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نو سال کی عمر یا اس کے کچھ کم وبیش میں ختنہ کرادیا جائے، شمس الائمہ حلوائیؒ کہتے ہیں کہ جس عمر میں ختنہ برداشت کر سکے، غرض کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں کوئی خاص مدت مقرر نہیں کی ہے (۲) اور یہی صحیح ہے، مولود کی صحت اور قوت برداشت کا لحاظ کر کے جلد سے جلد ختنہ کر دینا چاہئے، معمر شخص کی قوت برداشت پر ہے، اگر برداشت کر سکتا ہو تو ختنہ کرایا جائے اور ایسی صورت میں ایک ضرورت کے تحت بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے، (۳) ورنہ ڈاکٹروں کی رائے ہو کہ ختنہ مناسب نہیں تو چھوڑ دیا جائے کہ یہ ایک عذر کی بنا پر ترک سنت ہے، عورتوں کے ختنہ کا طریقہ یہ ہے کہ شرمگاہ کے اوپری حصہ میں ابھرے ہوئے چمڑے کا کچھ حصہ کاٹ دیا جائے۔ (۴)

ختنہ کا حکم

ختنہ امام شافعیؒ اور بعض فقہاء کے نزدیک واجب ہے، مالکیہ کے ہاں سنت ہے، (۵) یہی رائے حنفیہ کی ہے، (۶) البتہ چونکہ ختنہ کی حیثیت شعار دین کی بھی ہے، اس لئے واجب نہ ہونے کے باوجود اس کی خصوصیت ہے، اور اس لئے فقہاء نے ختنہ کے لئے بے ستری کی بھی اجازت دی ہے، ویجوز النظرالی فرج الرجل للختن. (۷) امام شافعیؒ کے ہاں تو عورتوں کا ختنہ بھی واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول سنت ہونے کا ہے اور ایک قول محض افضلیت کا، جس کو فقہاء نے "مکرمۃ" سے تعبیر کیا ہے، (۸) چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء، (۹) مگر فی زمانہ ہندوستان اور اکثر ممالک میں عورتوں کا ختنہ متروک ہے۔

دعوت ختنہ

خیر القرون میں ختنہ کے موقع پر دعوت کا کوئی رواج نہیں تھا، حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں نہ ختنہ میں ہمیں دعوت دی جاتی تھی، نہ ہی ہم جایا کرتے تھے، اس لئے یہ دعوت محض مباح ہے، امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کو اس سلسلہ میں دعوت دی گئی تو قبول کیا اور تناول فرمایا، چوں کہ یہ محض ایک مباح دعوت ہے، اس لئے مسلمانوں کی عام دعوت کی طرح اس کا قبول کرنا البتہ یہ اس وقت ہے جب کہ دعوت میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو اور اسے لازمی رواج کا درجہ نہ دے دیا جائے، مستحب ہے، حنابلہ، مالکیہ اور شوافع کے علاوہ حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے۔ (۱۰)

(۱) زادالمعاد: ۳۳/۲
(۲) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۴۰/۴
(۳) ہندیہ: ۳۵۷/۵
(۴) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۴۰/۴
(۵) شرح مسلم للنووی علیٰ مسلم: ۱۲۸/۱
(۶) بزازیہ علی ہامش الہندیہ: ۳۷۲/۶، نیز ملاحظہ ہو، بدائع الصنائع: ۱۲۳/۵
(۷) خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۴۱/۴
(۸) بزازیہ علی ہامش الہندیہ: ۳۷۲/۶
(۹) مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۵/۶
(۱۰) المغنی: ۲۱۸/۷، کتاب الولیمہ، خلاصۃ الفتاویٰ ۳۵۸/۴

غیر مختون کے احکام

☆ اگر کوئی شخص غیر مختون تھا، اور اسی حال میں بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا، اور اس کا ختنہ کرنے میں جان کا یا کسی شدید ضرر کا خطرہ نہ ہو تو حاکم اسے ختنہ پر مجبور کرسکتا ہے، ومن بلغ غیر مختون أجبره الحاکم علیه۔(۱)

☆ اگر کوئی شخص ختنہ کو واجب سمجھنے کے باوجود ختنہ نہ کرائے، حالانکہ ختنہ کرنے میں صحت کے اعتبار سے کسی مضرت کا اندیشہ نہ ہو، تو یہ اس کے لئے باعث فسق ہے۔(۲)

☆ غیر مختون شخص پر غسل واجب ہو تو (قلفہ) یعنی سپاری کو چھپانے والی کھال کے اندر پانی پہنچانا، صحیح قول کے مطابق واجب نہیں ہوگا۔(۳)

☆ غیر مختون شخص کی وفات ہوجائے تو اس کا ختنہ نہیں کرایا جائے گا، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور اکثر حنابلہ کی ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں ایک قول اس کے خلاف بھی ہے۔(۴)

☆ ذبیحہ کے حلال ہونے کا تعلق مسلمان ہونے سے ہے نہ کہ مختون ہونے سے، اس لئے غیر مختون کا ذبیحہ بھی حلال ہے، یہی حنفیہ اور جمہور کا مسلک ہے، حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیر مختون کے ذبیحہ کو حلال قرار نہیں دیتے تھے، (۵)) اور ایک قول امام احمدؒ سے بھی اسی طرح کا منقول ہے لیکن حنابلہ کے یہاں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے۔(۶)

خراج (ایک زرعی ٹیکس)

''خراج'' کے معنی عطیہ و پیداوار کے ہیں، البتہ مشہور عالم لغت اصمعی کا خیال ہے کہ ایک دفعہ کچھ دینے کو ''جعل'' سے اور بار بار دیئے جانے کو ''خراج'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، خود حدیث میں یہ لفظ آمدنی اور کمائی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔(۷) کہا جاتا ہے کہ رعایا پر خراج عائد کرنے کا سلسلہ سب سے پہلے ایران میں شاہ قباز بن فیروز نے شروع کیا، اسلام میں غالباً سب سے پہلے خلیفۂ دوم حضرت عمر ﷺ نے عراق کے مفتوحہ علاقوں میں خراج مقرر فرمایا، تاہم حضرت عمر ﷺ اس رائے میں تنہا نہ تھے بلکہ بہت سے صحابہ نے اس کا مشورہ دیا تھا، جن میں مؤرخین نے حضرت علی ﷺ اور معاذ بن جبل ﷺ کا خاص طور پر ذکر فرمایا ہے۔(۸)

خراج اصطلاح میں وہ زرعی ٹیکس ہے جو بنیادی طور پر اسلامی مملکت کی غیر مسلم رعایا پر عشر کی جگہ لگایا جاتا ہے، یہ غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی برتاؤ نہیں، بلکہ ان کے ساتھ مذہبی

(۱) ردالمحتار: ۵/۵۳۰
(۲) کشاف القناع: ۱/۷۵
(۳) فتاویٰ قاضی خان علی هامش الهندیه: ۱/۴۳
(۴) المغنی لابن قدامه: ۲/۴۰۹
(۵) مرقاۃ المفاتیح: ۸/۲۸۹،
(۶) دیکھئے: المغنی: ۱۱/۳۵
(۷) قضی بالخراج بالضمان، دیکھئے: أبو داؤد، حدیث نمبر: ۳۵۰۸
(۸) ملخص از ''الاستخراج لأحکام الخراج'' لابن رجب حنبلی: ۴-۷

جبر سے گریز واجتناب مقصود ہے، اگر ان پر عشر عائد کیا جاتا تو یہ ان کو ایک اسلامی عبادت پر مجبور کرنا ہوگا اور یہ مذہبی جبر و دباؤ کے مرادف ہوگا، اسی لئے ان کو عشر کا مکلف نہیں بنایا گیا، اور ان کے لئے ایک خصوصی ٹیکس مقرر ہوا۔

خراجی زمینیں

''خراج'' کن اراضی پر عائد ہوگا؟— فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی طور پر چار قسم کی زمینیں ہیں، جو خراجی ہیں۔

۱- مسلمانوں نے بزور قوت اس علاقہ کو فتح کیا اور پھر علاقہ کے باشندوں کے حوالہ کر دیا اور خراج مقرر کر دیا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے عراق کے مفتوحہ علاقوں میں کیا تھا اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ اور عثمان بن حنیفؓ کو زمین کی پیمائش اور خراج کی تعیین پر مامور فرمایا تھا۔

۲- کوئی علاقہ صلح سے فتح ہوا اور بہ طور صلح ان کی زمین پر خراج طئے پایا، جیسا کہ بنو نجران سے خود آپ ﷺ نے مصالحت فرمائی کہ وہ فی کس جزیہ کے علاوہ بہ طور خراج سالانہ دو ہزار اور بعض روایتوں کے مطابق بائیس سو حلے دیا کریں گے۔

۳- وہ افتادہ زمین جس کو اسلامی حکومت کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے آباد کیا ہو، یا جنگ میں تعاون کے بدلہ حکومت نے اس کو بہ طور انعام دیا ہو، یا غیر مسلموں کی رہائشی اراضی ہوں، جن کو بعد میں قابل کاشت کر لیا گیا ہو۔

۴- افتادہ زمین کوئی مسلمان آباد کرے مگر خراجی پانی سے۔ خراجی پانی سے وہ چھوٹی نہریں مراد ہیں، جو غیر مسلم فرمانراؤں کی کھدائی ہوئی ہوں، بارش، کنویں، چشمے، بڑی نہریں، قدرتی دریا کے پانی عشری پانی کہلاتے ہیں۔

غرض بنیادی طور پر غیر مسلموں کی زمینیں خراجی ہوتی ہیں، لیکن اگر مسلمان نے ان کو خرید کر لیا، تو اب بھی وہ خراجی ہی باقی رہتی ہیں، حنفیہ کے یہاں اس میں صرف خراج واجب ہوتا ہے اور دوسرے فقہاء کے ہاں بعض صورتوں میں صرف عشر اور بعض صورتوں میں عشر و خراج دونوں۔(۱)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: عشر)

خراج کی دو قسمیں

خراج کی دو قسمیں کی گئی ہیں، خراج مقاسمہ، خراج وظیفہ۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کے ایک متناسب حصہ مثلاً پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ کا خراج مقرر کیا جائے، یہ خراج پیداوار سے متعلق ہوتا ہے، کاشت کی جائے اور پیداوار ہو تو خراج واجب ہوگا، زمین کاشت ہی نہ کی جائے یا پیداوار ہی نہ ہو پائی تو خراج واجب نہیں ہوگا اور سال بھر میں جتنی فصل کی جائے ہر فصل پر مستقل خراج عائد ہوگا۔

خراج وظیفہ میں فی جریب زمین غلہ یا رقم باندھ دی جاتی ہے، ایک جریب ساٹھ مربع ہاتھ کا ہوتا ہے، قابل کاشت تر کی زمین، کھجور، انگور کے باغات کی زمین پر فقہاء نے الگ الگ مقدار مشخص کی ہے اور اصل میں اس کا مدار زمین کی پیداواری صلاحیت اور حکومت وقت کی صوابدید پر ہے، جیسا کہ

(۱) ملخص از: بدائع الصنائع ۲/۵۸

مختلف فقہاء کی تصریحات کو سامنے رکھ کر معلوم ہوتا ہے، خراج کی اس صورت میں سال میں ایک ہی دفعہ اور وہی مقررہ خراج واجب ہوگا، کاشت کی جائے اور پیداوار حاصل ہو یا نہیں، اور ایک ہی فصل کی جائے یا بار بار کی جائے۔ (۱)

خراج کا مصرف

''خراج'' اسلامی مملکت میں واجب ہوتا ہے اور بنیادی طور پر یہ آمدنی دفاعی ضروریات کے لئے صرف کی جاتی ہے، علامہ حصکفیؒ نے اس کا مصرف محض مقاتلین کو قرار دیا ہے، لیکن اکثر فقہاء نے اس میں مزید وسعت پیدا کی ہے اور سرحدوں کی احاطہ بندی، پلوں کی تعمیر، علماء، عاملین اور قاضیوں کا کفاف، فوجیوں کی تنخواہ اور ان کی پرورش وغیرہ کو بھی اس کا مصرف قرار دیا ہے، (۲) غرض یہ آمدنی دفاعی اور قومی مفادات کی حامل ضروریات پر خرچ کی جاتی ہے۔

خذف

''خذف'' کے معنی چھوٹی کنکری یا کھجور کی گٹھلی کو انگشت شہادت اور انگوٹھے کے درمیان رکھ کر پھینکنے کے ہیں۔ (۳) حج کا ایک اہم عمل ''رمی جمار'' ہے، جمرات پر آپ ﷺ نے اسی طرح کنکری پھینکنے کو فرمایا ہے۔ (۴) (تفصیل کے لئے دیکھئے: جمرات)

عام حالات میں آپ ﷺ نے اس طرح کنکری پھینکنے کو منع فرمایا اور فرمایا کہ اس سے نہ کسی جانور کا شکار ہوسکتا ہے، نہ دشمن کو زخمی کیا جاسکتا ہے، البتہ اس سے کسی کی آنکھ پھوٹ سکتی ہے اور دانت ٹوٹ سکتا ہے، (۵) اس لئے اس سے گریز کرنا چاہئے، یہ ممانعت صرف چھوٹی کنکری ہی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی اذیت رساں اور مضر چیز پھینکنے کا یہی حکم ہے۔

خرص (اندازہ و تخمین)

''خرص'' کے معنی اندازہ لگانے'' کے ہیں ـــــ اس پر اتفاق ہے کہ ہم جنس پھلوں کی خرید و فروخت، کھیتی اور پھلوں کی بٹائی وغیرہ میں اندازہ سے کام لینا اور فریقین کا عوض متعین کرنا جائز نہیں، (۶) اختلاف زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے، حضرت ابو حمید ساعدی ؓ سے مروی ہے کہ غزوۂ تبوک کے موقع سے مدینہ و شام کے درمیان ایک علاقہ وادی قری کا پڑتا تھا، وہاں کے ایک باغ میں آپ ﷺ نے زکوٰۃ کے لئے پھلوں کی مقدار کا خود بھی اندازہ کیا اور دوسرے صحابہ سے بھی اندازہ کرنے کو کہا، حضرت عتاب بن اسید ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ انگور اور دوسرے پھلوں کے اندازہ کے لئے اپنے نمائندے بھیجا کرتے تھے۔ (۷)

---

(۱) ملخص از : هندیه ۲۳۷-۲۳۸/۲، الباب السابع فی العشر والخراج

(۲) رد المحتار ۵۸/۲، قبیل باب المصرف

(۳) هو رميک حصاة أو نواة تاخذها بين سبابتيک وترمى بها، النهاية فی غريب الحديث والأثر : ۱۶/۲

(۴) ترمذی : ۱۸۰/۱، باب ماجاء أن الجمار التی ترمی بها مثل حصی الخذف

(۵) بخاری : ۸۲۳/۲، باب الخذف والبندقه ، أبو داؤد : ۷۱۴/۲، باب فی الخذف

(۶) بخاری : ۲۰۰/۱، باب خرص التمر

(۷) ترمذی : ۱۳۹/۱، باب ماجاء فی الخرص

زکوٰۃ میں اندازہ وتخمین

اس روایت سے اس قدر تو واضح ہے کہ پھلوں وغیرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے سے پہلے مقدارِ زکوٰۃ کا اندازہ کیا جائے گا۔ لیکن اس تخمین واندازہ کا فائدہ کیا ہوگا ؟ اس میں اختلاف ہے، عام طور پر فقہاء کی رائے ہے کہ عامل زکوٰۃ پھلوں کا اندازہ کر کے مالکانِ باغ پر زکوٰۃ میں مطلوب پھل کی مقدار متعین کردے گا، اس کے بعد باغ پر نگرانی نہیں رکھے گا، تاکہ مالکوں کو خلل نہ ہو اور بار بار عاملوں کی آمد ورفت سے ان کو دشواری پیش نہ آئے، البتہ تخمینہ کرنے والے کو چاہئے کہ اندازاً جتنی پیداوار ہوسکتی ہے، اس میں ایک چوتھائی تا تہائی حصہ چھوڑ کر حساب کرے، یہ حصہ اس لئے چھوڑ دیا جائے، کہ اول تو خود اندازہ میں کسی قدر فرق ہوسکتا ہے، دوسرے پھل کو نقصان ہوسکتا ہے اور لوگ عموماً نئے پھل سے پاس پڑوس کے لوگوں اور اعزہ واقرباء کو کچھ لین دین کرتے ہیں، (۱) ـــــ ان حضرات کی دلیل حضرت سہل بن ابی حثمہ ؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے، جب اندازہ لگا لو تو اس کے مطابق زکوٰۃ وصول نہ کرو اور تہائی یا چوتھائی چھوڑ دیا کرو اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع . (۲) ـــــ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس اندازہ کا عملاً کوئی اثر ونتیجہ نہیں ہوگا، (۳) اس کا مقصد محض اتنا ہے کہ مالکانِ باغ دھوکہ نہ دے پائیں اور مملکت کو اپنی متوقع آمدنی کا اندازہ ہو جائے تاکہ وہ اس کے مطابق ہی اپنے اخراجات کا نقشہ بنا سکے۔

(خرص واندازہ سے متعلق بعض تفصیلات میں قائلین خرص کے درمیان بھی اختلاف پایا جاتا ہے، یہ اور مسئلہ زیر بحث میں فریقین کے دلائل کے لئے فتح الباری ۳/ اور عمدۃ القاری : ۹/ باب خرص التمر نیز المغنی ۲/ ۳۰۳-۳۰۱، دیکھنی چاہئے)۔

خرقاء

''خرقاء'' وہ جانور ہے جس کے کان میں گول سوراخ ہو، (۴) حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے عیب دار جانور کی قربانی کو منع فرمایا، (۵) حنفیہ کے نزدیک یہ ممانعت محض ایسے جانور سے اجتناب کے استحباب کو بتلاتی ہے، ورنہ اگر کان کا اکثر حصہ باقی ہو اور کچھ کٹا ہوا ہو تو اس کی قربانی کفایت کر جائے گی، (۶) علامہ ابن ہبیرہؒ نے نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ کے ہم خیال ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک کان کٹا ہونا مطلقاً (بلا قید کم وبیش) قربانی صحیح ہونے میں مانع نہیں، (۷) حنابلہ نے بھی اس ممانعت کو محض ''کراہت تنزیہی'' کا درجہ دیا ہے۔ (۸)

---

(۱) بدایۃ المجتهد: ۱/ ۲۶۸-۲۶۷، نصاب الحبوب والثمار
(۲) ترمذی : ۱/ ۱۳۹، باب ماجاء فی الخرص
(۳) الفقه الإسلامی وأدلته : ۲/ ۸۲۸
(۴) النهایه : ۲/ ۲۶
(۵) نسائی : ۲/ ۲۰۳
(۶) هدایه : ۴/ ۴۱۳
(۷) الافصاح : ۱/ ۳۰۸
(۸) المغنی : ۹/ ۳۵۱

خز (ایک خاص کپڑا)

''خز'' اصل میں ایک آبی جانور کا نام ہے، جس کا اون کپڑوں کی بناوٹ میں استعمال ہوتا ہے، (۱) اس جانور یا کسی اور جانور کے اون اور ریشم سے بنے ہوئے کپڑے ''خز'' کہلاتے ہیں، (۲) صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ یہ بناوٹ اس طرح ہوتی ہے کہ بانا تو اُون کا ہو اور تانا ریشمی ہو، (۳) یہ کپڑا عورتوں کے علاوہ مردوں کے لئے بھی حلال ہے، حضرت سعد ﷺ نے بخارٰی میں ایک شخص کو سیاہ خز کے عمامہ میں ملبوس خچر پر سوار دیکھا، انھوں نے فرمایا کہ مجھے یہ آنحضور ﷺ نے پہنایا ہے، حضرت عمران بن حصین، انس، حسین، عبداللہ بن عباس، سعد، عبداللہ بن عمر، جابر، ابو ہریرہ اور ابوسعید خدری نیز ابوقتادہ ﷺ سے بھی خز پہننا نقل کیا گیا ہے۔ (۴)

بعض روایتوں سے ''خز'' کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہے، (۵) مگر اس سے خالص ریشمی کپڑے مراد ہیں۔ (۶)

خسوف (گہن)

''خسف'' کے معنی نقص اور کمی کے ہیں، کہا جاتا ہے ''رضی فلان بالخسف'' یعنی فلاں شخص کم پر راضی ہوگیا، اسی مناسبت سے عرب اس کو بھوک کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں ''بات فلان الخسف'' یعنی فلاں شخص نے بھوکے رات گذاری، (۷) — سورج اور چاند میں گہن بھی اس کی درخشانی و تابانی کے لئے ایک نقص اور کمی ہی ہے، اسی لئے گہن کو ''خسوف'' کہا جاتا ہے، یوں تو یہ سورج اور چاند دونوں کے گہن کے لئے بولا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

إن الشمس والقمر لایخسفان لموت أحد ولا لحیاته . (۸)

لیکن عام طور پر عرب سورج کے گہن کیلئے ''کسوف'' اور چاند گہن کے لئے ''خسوف'' کی تعبیر اختیار کرتے ہیں، تاج العروس میں اسی کو عام استعمال بتایا ہے، بہتر کہا ہے اور کہا ہے کہ مشہور نحوی اور لغوی فراء نے بھی اسی تعبیر کو پسند فرمایا ہے۔ (۹) جوہری نے کہا ہے: **هذا أجود الکلام .** (۱۰)

اسلام کا مزاج یہ ہے کہ کوئی بھی اہم واقعہ پیش آیا تو وہ اس کو اللہ تعالیٰ کی یاد دلانے اور دل و ذہن کے بال و پر کو غفلت و خدا فراموشی کے غبار سے پاک وصاف کرنے کا ذریعہ بنا دیتا ہے، آفتاب و ماہتاب اللہ تعالیٰ کی زبردست نشانیاں اور اس کی قدرت و ربانیت کی آیات ہیں، چند لمحات کے لئے سہی، ان کی روشنی سے محرومی خدا کے سامنے ان کی ناطاقتی اور عجز کا مظہر ہیں، یہ واقعہ ایک صاحب ایمان کے لئے خدا کی بے پناہ طاقت اور تمام عالم کی اس کے سامنے عجز و ناچاری پر ایمان کو بڑھاتا اور خدا کی جلالت شان کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کی جبین نیاز

(۱) هندیه: ۳۳۱/۵
(۲) النهایه: ۲۸/۲
(۳) أبو داؤد: ۵۵۹/۲، باب ماجاء في الخز
(۴) دیکھئے: الدرایه في تخریج الهدایه، علی هامش الهدایه: ۴۴۰/۴
(۵) ملاحظہ ہو: أبو داؤد: ۵۶۰/۲
(۶) ملاحظہ ہو: أبو داؤد: ۵۶۰/۲
(۷) الصحاح للجوهری: ۱۳۵۰/۴
(۸) بخاری: ۸۷/۲، کتاب الکسوف
(۹) تاج العروس: ۲۳۲۳/۶
(۱۰) الصحاح: ۱۳۵۰/۴

میں اپنے مالک وآقا کے لئے سجدے تڑپنے لگتے ہیں، چنانچہ شریعت نے اس موقع کے لئے بھی ایک خاص نماز مقرر فرمائی، جو''صلوٰۃ کسوف'' کہلاتی ہے۔ سورج گہن کی صورت میں نماز کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، البتہ نماز کی کیفیت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان بعض تفصیلات میں اختلاف ہے، چاند گہن میں بھی کوئی نماز مسنون ہے یا نہیں ؟ اس میں بھی اختلاف ہے، انشاء اللہ ''کسوف'' کے تحت اس سلسلہ میں روشنی ڈالی جائے گی۔

خشوع

نماز کا مقصد خدا کی بندگی اور اس کے سامنے فروتنی کا اظہار اور اپنی انا کی ہر طرح نفی ہے، نماز کا ایک ایک عمل اسی حقیقت کا مظہر ہے، اسی کیفیت کا نام ''خشوع'' ہے، گو اس میں اختلاف رائے ہے کہ خشوع ''دل'' کے متوجہ الی اللہ ہونے کا نام ہے یا اعضاء وجوارح کے پرسکون ہونے کا، مگر محققین کی رائے ہے کہ خشوع کیفیت قلبی سے عبارت ہے اور ظاہری تذلل وخضوع اور اعضاء و جوارح کا سکون اور عبدیت کے طور و انداز اس کے مظاہر واثرات ہیں، (۱) البتہ چونکہ قلب میں مطلوبہ کیفیت پیدا کرنا اختیاری فعل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ انسان کو غیر اختیاری افعال کا مکلّف نہیں بناتے، اس لئے یہ ایک استحسانی عمل ہے نماز کے لئے فرض وواجب یا شرط نہیں۔

خصی

''خصی'' اس مرد اور نر کو کہتے ہیں جس کے فوطوں کی گولیاں نکال دی گئی ہوں۔

خود اس فعل کا کیا حکم ہے؟ اس کے لئے ''اختصاء'' کا لفظ دیکھنا چاہئے۔

اگر کوئی انسان خصی ہوجائے یا کردیا جائے تو اس کے احکام عام طور پر وہی ہیں، جو دوسرے مردوں کے ہیں، چونکہ خصی شخص کے بارے میں فقہاء کا تجزیہ ہے کہ گو اس میں تولید کی صلاحیت باقی نہیں رہتی، مگر شہوت اور عورت سے جنسی ملاپ کی قوت باقی رہتی ہے، (۲) اس لئے عورتوں کے لئے اس سے پردہ وحجاب کے وہی احکام ہیں جو دوسرے مردوں سے پردہ کرنے کے ہیں، (۳) اسی طرح جیسے غیر محرم مردوں کے ساتھ عورتوں کا اختلاط اور تنہائی اختیار کرنا جائز نہیں، ایسے ہی آختہ مرد کے ساتھ بھی خلوت حرام ہے۔ (۴)

خصی شوہر سے تفریق کا حق

آیا، شوہر خصی ہو تو عورت کو اس سے تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے؟ عام طور پر فقہاء نے اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے، فقہاء حنفیہ کے یہاں صرف دو عیوب ہیں جن میں بیوی تفریق کا دعویٰ کرسکتی ہے، ایک نامردی، دوسرے اس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو (جب)، آختہ شخص کا چونکہ جماع سے عاجز ہونا ضروری نہیں، اس لئے بہ ظاہر یہ ایسا عیب نہیں کہ عورت تفریق کا مطالبہ کرسکے، مگر ملک العلماء علامہ کاسانیؒ کی

(۱) رد المحتار : ۴۳۱/۱، مطلب فی الخشوع
(۳) ھدایہ : ۴۶۳/۴

(۲) البحر الرائق : ۳۵۸/۸
(۴) دیکھئے : ھندیہ : ۳۳۰/۵، الباب الثامن، کتاب الکراھیۃ

تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عیب کی بناپر بھی عورت تفریق کا مطالبہ کرسکتی ہے:

والمؤخذ والخصی فی جمیع ما وصفنا مثل العنین لوجود الألة فی حقهما فکانا کا لعنین وکذالک الخنثی .(۱)

یہ تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر ہے، امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسے عیب پر عورت مطالبہ تفریق کرسکتی ہے جس کے باوجود عورت اس مرد کے ساتھ رہنے میں نقصان محسوس کرتی ہو، "**کل عیب لایمکنها المقام معه إلابضرر**"(۲) اور متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اگر عورت ماں بننے کا شدید جذبہ رکھتی ہو اور وہ اس پر صبر نہ پاتی ہو تو اس کو شوہر کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

آختہ کی قربانی

جن جانوروں کے فوطوں کی گولیاں نکال دی گئی ہوں، ان کی قربانی جائز ہے، اس لئے کہ اس سے جانور عیب زدہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے گوشت میں خوشبو پیدا ہوتی ہے اور جانور فربہ ہوتا ہے، یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے اور ابن قدامہ کا بیان ہے: **لانعلم فیه اختلافاً.**(۳)

خضاب

"خضاب" کے معنی رنگنے کے ہیں، بال رنگے جائیں یا جسم کا کوئی اور حصہ ہاتھ وغیرہ، چنانچہ حدیث میں عورتوں کے مہندی لگانے کو بھی "خضاب" سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۴)

خضاب لگانے کا حکم

مدینہ میں یہود داڑھی سفید رکھتے تھے اور خضاب کا استعمال نہیں کرتے تھے، آپ ﷺ ہمیشہ اس بات کے خواہاں رہتے تھے کہ مسلمان خالص دینی اعمال کے ساتھ ساتھ اپنی ظاہری وضع قطع میں بھی غیر مسلم اقوام سے ممتاز رہیں، اس لئے آپ ﷺ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ تم اُن کی وضع کے خلاف طریقہ اختیار کرو اور خضاب لگایا کرو "**إن الیهود والنصاری لایصبغون فخالفوهم**"(۵) فتح مکہ کے موقع سے حضرت ابو بکرؓ کے والد حضرت ابوقحافہؓ خدمت اقدس میں لائے گئے، ان کے سر اور داڑھی کے بال بہت سفید تھے، اس موقع سے آپ ﷺ نے ان کو خضاب لگانے کی تلقین کی اور یہ بھی فرمایا کہ سیاہ خضاب استعمال نہ کیا جائے،(۶) سیاہ خضاب کی ممانعت بعض اور روایتوں میں بھی ہے، حضرت ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اخیر زمانہ میں کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو کبوتر کے سینوں کی طرح خضاب کے استعمال سے اپنے بال سیاہ کریں گے، یہ لوگ بوئے بہشت سے بھی

---

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۳۲۷
(۲) دیکھئے : حوالہ مذکور
(۳) المغنی : ۹/۳۵۰
(۴) دیکھئے: نسائی ۲/۲۷۷، الخضاب للنساء ، أبو داؤد ۲/۵۷۷، باب فی الخضاب للنساء
(۵) بخاری : ۲/۸۷۵، باب الخضاب ،مسلم : ۲/۱۹۹، باب استحباب خضاب الشیب الخ
(۶) مسلم : ۲/۱۹۹، نسائی : ۲/۳۷۷

محروم رہیں گے۔(۱)

اسی لئے عام طور پر خضاب کے استعمال کو فقہاء مکروہ قرار دیتے ہیں، امام نوویؒ نے گو بعض فقہاء شوافع سے کراہت تنزیہی نقل کی ہے، مگر شوافع کا صحیح قول اس کو قرار دیا ہے کہ سیاہ خضاب کا استعمال حرام ہے،(۲) راجح یہی ہے کہ مکروہ تحریمی ہے،(۳) البتہ احناف کے یہاں جنگ کی صورت بالاتفاق اس سے مستثنیٰ ہے کہ مجاہدین دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے سیاہ خضاب کا استعمال کریں، امام ابو یوسفؒ نے شوہر کو بیوی کے پاس اس کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ جیسے شوہر چاہتا ہے کہ اس کی بیوی تزئین و آرائش کرے، اسی طرح عورتیں بھی چاہتی ہیں کہ ان کے شوہر ان کے لئے آراستہ ہوں، مگر عام طور پر فقہا احناف نے اس صورت میں بھی سیاہ خضاب کے استعمال کو مکروہ ہی قرار دیا ہے،(۴) ایسے سیاہ خضاب کے استعمال کی ممانعت سلف کے درمیان متفق علیہ نہیں ہے، حضرت عثمان، حضرات حسنین اور حضرت عتبہ بن عامر ﷺ اور تابعین میں ابن سیرین، نیز بعض اور اہل علم اس کے جواز کے قائل تھے،(۵) تاہم حدیثیں سیاہ خضاب کی کراہت ہی کو بتاتی ہیں اور یہی راجح ہے۔

خضاب کا رنگ

خضاب کا رنگ کیا ہو؟ سیاہ رنگ کو مستثنیٰ کر کے کسی خاص رنگ کی تحدید نہیں، تاہم حدیث میں تین رنگ کا خاص طور پر ذکر ملتا ہے، ایک مہندی کا خضاب، دوسرے "کتم" کا جو سیاہی مائل ہوتا ہے، حضرت ابوذر غفاری ﷺ نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ان دونوں کو بہترین خضاب قرار دیا ہے **"افضل ماغیر تم به الشمط الحناء والکتم"**(۶) تیسرے زرد رنگ، حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کا معمول زرد خضاب کا تھا اور روایت فرماتے تھے کہ آپ ﷺ کو بھی یہی رنگ سب سے زیادہ محبوب تھا،(۷) امام نوویؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ اکثر سلف زرد خضاب کو پسند کرتے تھے، صحابہ میں عبداللہ بن عمر ﷺ کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ اور بعض اور صحابہ سے بھی یہی منقول ہے اور ایک روایت حضرت علی ﷺ کے بارے میں بھی زرد خضاب کے استعمال کی ہے،(۸) اسی طرح ان تین رنگوں کے علاوہ بعض صحابہ سے زعفرانی خضاب کا استعمال بھی مروی ہے،(۹) — خضاب کے استعمال کا جو حکم مردوں کے لئے ہے وہی عورتوں کے لئے بھی ہے۔(۱۰)

استعمال بہتر ہے یا ترک؟

البتہ خضاب کا استعمال بہتر ہے یا ترک؟ — اس میں بھی فقہاء کی رائیں قدرے مختلف ہیں، حنفیہ کے یہاں استعمال مستحب ہے؛ کیونکہ روایات گذر چکی ہیں کہ آپ ﷺ نے صحابہ سے اس کا حکم فرمایا تھا،(۱۱) شوافع کے یہاں بھی ترجیح

(۱) نسائی: ۲/۲۷۷
(۲) شرح مسلم: ۲/۱۹۹
(۳) درمختار ورد المحتار: ۵/۲۷۱
(۴) حوالۂ سابق
(۵) شرح نووی علی مسلم: ۲/۱۹۹
(۶) بخاری: ۲/۸۷۵، باب مایذکر فی الشیب
(۷) حوالہ سابق الخضاب بالصفرۃ
(۸) نووی علی مسلم: ۲/۱۹۹
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) حوالہ سابق
(۱۱) ردالمحتار: ۵/۲۷۱

اسی کو ہے (۱) ـــــ نووی نے بعض اہل علم سے دو اور قول نقل کئے ہیں ، ایک یہ کہ جہاں عام طور پر لوگ خضاب کا استعمال کرتے ہوں ، وہاں استعمال بہتر ہے ، جہاں بالعموم خضاب نہ لگایا جاتا ہو اور لگانے والا مرکز توجہ بن جاتا ہو ، وہاں نہ لگانا چاہئے کہ ''خروجه عن العادة شهرة ومكروه'' دوسرے یہ کہ جس کے بال اچھے ہوں اور بلا خضاب بھلے لگتے ہوں ، ان کے لئے خضاب سے اجتناب بہتر ہے اور جس کا معاملہ اس کے برعکس ہو ، وہاں خضاب کا استعمال بہتر ہے ۔ (۲)

امام نوویؒ گو ان اقوال کی طرف مائل نظر نہیں آتے ، مگر ان میں سے پہلی رائے اس عاجز کے خیال میں زیادہ قرین ادب ہے اور یہ قول نوویؒ یہی رائے حضرت عمر ، علی اور ابی ﷺ کی ہے ، عربوں میں خضاب کے استعمال کا رواج عام تھا ، اس لئے خضاب کا استعمال انگشت نمائی کا باعث نہ بنتا تھا ، دوسرے خضاب سے اجتناب یہود کی شناخت تھی ، اور آپ ﷺ ایک مشترک معاشرہ میں صحابہ کو ان سے ممتاز دیکھنا چاہتے تھے ، ایک ایسے سماج میں جہاں یہ دونوں باتیں نہ پائی جاتی ہوں ، سیاہ کے علاوہ کسی اور رنگ کا خضاب انگشت نمائی اور فقہاء کی زبان میں '' شہرت '' کا باعث بن جاتا ہے ۔

معمول نبوی ﷺ

خود آپ ﷺ نے خضاب کا استعمال فرمایا ہے یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے ، حضرت ابو رمثہ ﷺ کی ایک روایت میں ریش مبارک میں مہندی اور ایک میں زرد خضاب کے استعمال کا ذکر ہے ، (۳) آپ ﷺ کے زرد خضاب استعمال کرنے کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے بھی منقول ہے ، (۴) ـــــ لیکن اکثر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خضاب کے استعمال کی نوبت آتی اتنی کم تھی کہ میں چاہتا تو شمار کر لیتا ، (۵) چنانچہ اکثر محققین کا خیال یہی ہے کہ آپ ﷺ نے سیاہ خضاب کا استعمال نہیں فرمایا ہاں ، آپ کبھی رنگین عطر استعمال فرماتے جس سے بعض دفعہ لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ، نسائی کی ایک روایت میں قریب قریب اس کی صراحت موجود ہے ، عبداللہ بن عمر ﷺ زرد خوشبو داڑھی میں استعمال کرتے تھے ، اس پر حیرت کا اظہار کیا گیا تو فرمایا کہ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو ریش مبارک میں یہ رنگ استعمال کرتے دیکھا ہے ، (۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں بہ طور خوشبو اس رنگ کا عطر استعمال فرماتے تھے جس سے سفید بالوں پر زردی آ جاتی تھی اور بعض لوگ اس کو خضاب سمجھنے لگتے تھے ، بخاری کی وہ روایتیں جن میں وفات کے بعد بعض ازواج مطہرات کے پاس موجود موئے مبارک سرخ یا خضاب میں رنگے ہوئے ہونے کا ذکر ہے ، (۷) کا منشاء بھی یہی ہے ، ورنہ غالباً آپ ﷺ نے باضابطہ خضاب کا استعمال نہیں فرمایا ہے ۔

(۱) نووی علی مسلم : ۱۹۹/۲
(۲) حوالہ سابق
(۳) نسائی : ۲۷۸/۲ ، الخضاب بالحناء والكتم
(۴) حوالہ سابق
(۵) بخاری : ۸۷۵/۲ ، باب مايذكر في الشيب
(۶) نسائی : ۲۷۸/۲
(۷) بخاری : ۸۷۵/۲

خضروات (سبزی)

سبزیوں میں زکوٰۃ

''خضروات'' سے مراد سبزی، ترکاری ہے ـــــ اموال زکوٰۃ میں سے ایک زمین کی پیداوار ہے، البتہ کس پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور کس میں نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک دو شرطیں ہیں، خوراک کے قبیل سے ہو اور ایک طویل مدت کے لئے اس کو ذخیرہ کیا جاسکتا ہو (۱) حنابلہ کے یہاں خوراک ہونے کی شرط تو نہیں مگر دوسری شرطیں ہیں، ایک دیرپا ہونے اور خشک ہونے کی، دوسرے ناپ یا تول کر اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہو، (۲) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی سبزیوں اور ان میووں میں زکوٰۃ نہیں جو دیرپا نہ ہوں (۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سبزیوں میں بھی زکوٰۃ (عشر) ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ عاملین وصول نہیں کریں گے، مالکان بہ طور خود ادا کردیں گے۔ (۴)

امام صاحب کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن میں مطلق زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے، (۵) دوسرے فقہاء کی دلیل حضرت معاذ ﷺ کی روایت ہے کہ سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے (۶) امام ترمذی نے گو اس حدیث کو ''حسن بن عمارہ'' کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے (۷) مگر حنفیہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے مسئلہ میں ان ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، دوسرے دار قطنی نے مرسلاً اس روایت کو صحیح سند سے نقل کیا ہے، (۸) اس لئے حنفیہ کے یہاں اس حدیث کا مفہوم یہ سمجھا گیا ہے کہ بحیثیت عامل زکوٰۃ حضرت معاذ ﷺ اس کے مخاطب تھے نہ کہ عام مسلمان، اور مقصد یہ ہے کہ عامل زکوٰۃ اس کی زکوٰۃ وصول نہ کرے گا، واللہ اعلم۔

خطاء

شریعت میں بعض عوارض ہیں کہ ان سے احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، ان ہی میں ایک ''خطاء'' بھی ہے اور اردو زبان میں ''غلطی'' سے اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے، مگر فقہ میں یہ ایک اہم اصطلاح ہے، خطاء ایسے فعل کو کہتے ہیں جس سے انسان کا مقصود تو گناہ اور ممنوع بات کا ارتکاب نہ ہو، مگر غیر ارادی طور پر اس کا صدور ہو جائے : **''الخطاء ان یقصد بالفعل غیر المحل الذی یقصد به الجنایة''** جیسے روزہ کی حالت میں کلی کرنے کے ارادہ سے منہ میں پانی ڈالا اور پانی حلق کے نیچے چلا گیا، نشانہ کسی جانور کو بنایا اور وہ کسی آدمی کو لگ گیا۔ (۹) اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ خطا پر مؤاخذہ، از روئے عقل درست ہے، معتزلہ کے نزدیک خطا پر مؤاخذہ عقل وفطرت کی رو سے درست نہیں، اہل سنت کہتے ہیں کہ خطا بے احتیاطی کا نتیجہ ہوتی ہے، اس لئے فی الجملہ اس میں انسان قصوروار ہوتا ہے، اسی لئے

---

(۱) بدایة المجتهد : ۲۵۳/۱، ماتجب فیه الزکوٰة من الاموال
(۲) المغنی : ۲۹۳/۲
(۳) مختصر الطحاوی : ۴۶
(۴) هدایه مع الفتح : ۲۴۴/۲
(۵) هدایة علی هامش الفتح : ۱۸۷/۲، باب زکوٰة الزروع الثمار
(۶) ترمذی : ۱۳۸۱، باب ماجاء فی زکوٰة الخضروات
(۷) حواله سابق
(۸) حواله مذکور
(۹) تیسیر التحریر : ۳۰۵/۲

قرآن مجید نے خطاءً اور نسیاناً ہونے والی غلطیوں اور کوتاہیوں پر بھی اللہ تعالیٰ سے عفوخواہی کی تعلیم دی ہے: ربنا لاتؤا خذنا ان نسینا او اخطأنا. (بقرہ:۲۸۶)

خطاء سے بعض احکام تو بالکل ہی معاف ہوجاتے ہیں، خاص کر وہ احکام جو حقوق اللہ سے متعلق ہوتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ ''یمین لغو'' پر پکڑ نہیں فرمائیں گے (البقرہ:۲۲۵) ''یمین لغو'' سے ایسی قسم بھی مراد ہے جو بلاارادہ زبان پر جاری ہوجائے، (۱) جیسا کہ عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ بات بات پر ''لا واللہ'' اور ''بلی واللہ'' کہا کرتے تھے، ایسی غیر ارادی قسم پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ مختلف احکام میں خطا کا کیا اثر پڑتا ہے، نیچے اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

نماز میں :

نماز میں اگر خطاءً بھی کسی ایسے فعل کا ارتکاب ہوگیا جس کے عملاً ارتکاب سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، تو نماز فاسد ہوجائے گی:

اذا تکلم فی صلوته ناسیاً اوعامدا خاطئاً او قاصدا......ویکون الکلام من کلام الناس استقبل الصلوٰة عند نا. (۲)

روزہ میں :

یہی حال روزہ کا ہے، صاحب ''مراقی الفلاح'' روزہ کے مفسدات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اوافطر خطأً بسبق ماء المضمضة او الاستنشاق الی جوفه. (۳)

کلی یا ناک میں پانی ڈالنے کے دوران پانی حلق میں چلا جائے۔

طحطاوی نے اس ذیل میں اس حدیث کا جواب بھی دیا ہے کہ ''میری اُمت سے خطاء اور بھول کو معاف کردیا گیا ہے'' کہ یہاں ''معافی'' سے آخرت کا عفو مراد ہے، دنیا کے احکام اس کے باوجود جاری ہوتے رہیں گے۔ (۴)

زکوٰۃ میں :

البتہ اگر مصرف زکوٰۃ کو سمجھنے میں زکوٰۃ دینے والے سے خطا ہوجائے اور غیر مصرف میں زکوٰۃ ادا کردے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہوجائے گی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا نہیں ہوگی اور اس کو دوبارہ ادا کرنا ہوگا:

قال ابوحنیفه ومحمد :اذا دفع الذکاة الی رجل یظنه فقیراً ثم بان انه غنی اوهاشمی او کافر أو دفع فی ظلمة فبان انه ابوه اوابنه فلا اعادة علیه قال ابویوسف علیه الاعادة. (۵)

حج میں :

حج میں بھی خطا کے باوجود کسی فعل سے متعلق جو دنیوی حکم ہے، وہ بعینہٖ جاری ہوتا ہے، اگر ممنوعات احرام کا ارتکاب ہو جائے تو شرعاً اس کے لئے جو کفارہ مقرر ہے، وہ ادا کرنا ہوتا ہے ''جنایات حج'' کے ذیل میں مختلف جنایتوں کے تحت فقہاء نے

(۱) دیکھئے: تفسیر ابن کثیر :۱/۲۶۷، (البقرة:۲۲۵)
(۲) هندیه : ۹۸
(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۶۸
(۴) طحطاوی : ۳۶۸
(۵) هدایه مع الفتح : ۲/۲۷۵

اس کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ایک اُصول بیان کر دیا ہے کہ:

ان فعل الخاطی والناسی جنایۃ وحرام.(۱)

علامہ شامی کا بیان ہے:

ثم لا فرق فی وجوب الجزاء بین ما اذا جنی عامدا او خاطئا.(۲)

طلاق میں :

طلاق میں قضاءً خطا کا اعتبار نہیں، بولنا اور چاہتا تھا، زبان پر بلا ارادہ طلاق کے الفاظ جاری ہو گئے، یا دو بیویاں تھیں، زینب کو طلاق دینا چاہتا تھا، زبان پر سلمہ کا نام آ گیا، تو پہلی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں سلمہ مطلقہ ٹھہرے گی، مگر یہ حکم قضاءً ہے، قاضی کو ایسے مواقع پر احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے اور تقاضاء احتیاط کو پورا کرنے کیلئے حسن ظن کی بجائے سوء گمان کو راہ دینا ہوتا ہے، لیکن دیانۃً ایسی طلاق واقع نہیں ہوتی، یعنی اگر معاملہ قاضی تک نہ جائے اور اپنے ضمیر کی طمانینت پر زوجین ایک ساتھ رہیں تو کوئی حرج نہیں۔(۳)

معاملات میں :

معاملات بھی ''خطاء'' کے باوجود منعقد ہو جاتے ہیں، ارادہ کچھ اور کہنے کا تھا، زبان پر خرید وفروخت کے الفاظ جاری ہو گئے، تو ''بیع'' ہو جائے گی البتہ چونکہ اس میں اس کی رضا کو دخل نہیں ہے، اس لئے ''فاسد'' ہوگی، (۴)—— نکاح بھی منعقد ہو جائے گا، نکاح رشیدہ بنت ہادی سے کیا جانا تھا اور ایجاب کے وقت زبان سے حمیدہ بنت ہادی کا نام نکل گیا، تو اب منکوحہ حمیدہ ہوگی نہ کہ رشیدہ۔(۵)

نیت میں :

''خطاء'' کا اثر قصد ونیت پر بھی پڑتا ہے، کوئی شخص روزہ کی جگہ نماز کی نیت کر لے یا نماز ظہر کی جگہ عصر کی نیت کر لے تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی، اور نہ روزہ ہوگا نہ نماز ظہر ادا ہوگی۔ اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ بعض عبادات میں تعیین ضروری ہے، بعض عبادات اور عبادت کے بعض ارکان میں تعیین ضروری نہیں، جیسے نماز کی جگہ، نماز میں رکعات کی تعداد وغیرہ، تو جن کی تعیین ضروری نہیں، ان کی نیت میں خطاء واقع ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔(۶)

حقوق الناس میں :

خطاء کی وجہ سے ''حقوق العباد'' ساقط نہیں ہوتے، اگر کسی نے شکار جان کر کسی کی بکری یا گائے کو نشانہ بنایا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا، اسی طرح کسی اور کا مال یہ سمجھ کر استعمال کر لیا کہ یہ خود اس کی اپنی ملکیت ہے تو اس کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ فعل خطا کی سزا نہیں، بلکہ جس موقع ومحل پر خطا کا صدور ہوا ہے، اس کی جزا ہے، اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ اگر چند آدمی نے کسی کا مال خطاءً ضائع کر دیا تو ان تمام لوگوں پر بحیثیت مجموعی ایک ہی تاوان عائد ہوگا، اگر

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۲۰۲، فصل بیان حکم مایحرم علی المحرم
(۲) رد المحتار : ۲/۲۱۷، ط پاکستان
(۳) دیکھئے : رد المحتار : ۲/۴۲۵
(۴) تیسیر التحریر : ۲/۳۰۷
(۵) ھندیہ : ۱/۲۷۰
(۶) الاشباہ والنظائر : ۳۴

یہ ان کے فعل کی سزا ہوتی تو اس کا تقاضا تھا کہ ان میں سے ہر شخص سے علاحدہ یہ تاوان وصول کیا جاتا۔(۱)

''خطاء'' سے متعلق یہ چند احکام ذکر کئے گئے ہیں، ورنہ عبادات، معاملات اور جنایات کے بہت سے احکام ہیں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں جو اپنی اپنی جگہ مذکور ہوں گے، خاص طور پر ''اجتہاد'' میں ''خطاء اجتہاد'' قربانی میں خطاء ''اضحیہ'' شکار میں خطاء ''صید'' اور قتل میں خطاء ''دیت'' و''قتل'' کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

خطبہ

''خطبہ'' (خ کے پیش کے ساتھ) خطاب سے ماخوذ ہے اور حاضرین سے گفتگو کرنے کو کہتے ہیں،(۲) ——امر بالمعروف کے لئے ایک اہم ذریعہ اجتماعی خطاب ہے، اس لئے اسلام نے خطبات کو مختلف عبادات کا جزء بنادیا ہے، جو اہل محلہ سے ہفتہ واری خطاب اور دعوت الی المعروف کا موقع فراہم کرتا ہے، عیدین تمام شہر والوں کی باہم ملاقات اور گفت وشنید کی تقریب ہے، حج کے ذریعہ تمام عالم کے مسلمانوں تک خیر کی بات پہونچانے کا موقع بہم پہونچتا ہے، نماز استسقاء یا کسوف خاص واقعات کے پس منظر میں پڑھی جاتی ہے، ان نمازوں کے ساتھ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ دینا ثابت ہے کہ یہ مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ اللہ کی نشانیاں سامنے ہوتی ہیں، قلب پر تاثر کی کیفیت رہتی ہے اور جن قلوب میں طاعت وقبول کی تھوڑی صلاحیت بھی ہوتی ہے، خطاب وموعظت ان پر خاص اثر ڈالتا ہے، نکاح خوشی کا موقع ہے اور ضرورت تھی کہ اس مبارک موقع پر زوجین اور پورے سماج کو تقوی وخدا ترسی کی تلقین کی جائے اور اس کے فرائض یاد دلائے جائیں، اس لئے اس موقع خاص پر بھی خطبہ رکھا گیا، پس ان خطبات کی صورت میں موقع بہ موقع اصلاح وتذکیر اور اس میں ربط وتسلسل کی ایک اچھی صورت پیدا کردی گئی۔

اس وقت جن خطبات پر فقہی احکام بیان کئے جائیں گے، وہ یہ ہیں: خطبۂ جمعہ، عیدین کا خطبہ، خطبۂ کسوف، خطبۂ استسقاء، حج کے موقع سے عرفات کا خطبہ اور خطبۂ نکاح۔

خطبۂ جمعہ کا وقت

جمعہ کے موقع سے آپ ﷺ نے ہمیشہ ہی خطبہ ارشاد فرمایا ہے، اسی لئے اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے(۳) علامہ کاسانیؒ نے اس پر آیت قرآنی **''فاسعوا الی ذکر اللہ''** (الجمعۃ:۹) ''اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو'' سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ''ذکر'' سے خطبہ جمعہ مراد ہے، نیز اس پر وہ روایات بھی دلیل ہیں جن میں ''خطبہ'' کو دو رکعت نماز کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے(۴) پھر خطبہ شرط ہے اور شرط کا وجود اصل عمل سے پہلے ہوتا ہے، اس لئے جمعہ کا خطبہ بھی نماز جمعہ سے پہلے ہی ہوگا(۵) طحاوی نے ابوداؤد کی ایک

---

(۱) نظریۃ الحکم ومصادر التشریع للحصری : ۳۵۲
(۲) النظم :۱/۱۱۱
(۳) الافصاح :۱/۱۶۱، باب صلوۃ الجمعہ
(۴) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع : ۱/۲۶۲
(۵) حوالہ سابق

مرسل روایت کی روشنی میں بتایا ہے کہ ابتداء اسلام میں جمعہ کا خطبہ بھی نماز کے بعد ہوا کرتا تھا، مگر ایک خاص واقعہ کے نتیجہ میں حضور ﷺ نے اس کی ترتیب تبدیل فرمادی اور نماز سے پہلے کردیا، (۱) نیز خطبہ کے لئے ضروری ہے کہ ظہر کا وقت شروع ہونے یعنی زوال کے بعد ہو، اس سے پہلے خطبہ معتبر نہیں (۲)

جمعہ کے خطبہ کے سلسلہ میں یہ امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

۱- خطبہ کا مضمون اور اس کی مقدار۔
۲- خطبہ کی زبان۔
۳- خطبہ کی سنتیں۔
۴- خطبہ کی مکروہات۔
۵- خطبہ کے درمیان سامعین کیا کریں؟

مقدار

خطبہ کی کم سے کم ضروری مقدار کیا ہوگی ؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے ، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق اللہ کا ذکر خطبہ کی نیت سے خطبہ کی شرط کو پورا کردیتا ہے، جیسے سبحان اللہ ، الحمد للہ ، ''خطبہ کی نیت'' کا مقصد یہ ہے کہ چھینک آئے اور اسی نیت سے ''الحمد للہ'' کہہ دے تو یہ خطبہ نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طویل ذکر ہونا چاہئے جس کو عرف عام میں خطبہ کہا جاتا ہو (۳) ''مراقی الفلاح'' میں اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ''تشہد'' کی مقدار ''عبدہ ورسولہ'' تک کے بہ قدر ہو، تب صاحبین کے نزدیک خطبہ کا تحقق ہوگا، (۴) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک حمد، صلوٰۃ و سلام، تلاوت قرآن اور تذکیر وموعظت یہ تمام مضامین ہونے چاہئیں، جب ہی وہ ''خطبہ جمعہ'' کہلائے گا، امام مالکؒ سے یہ رائے بھی منقول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق بھی (۵) ـــــ ان حضرات نے جمعہ کے خطبہ کی بابت آپ ﷺ کے عام معمول کو پیش نظر رکھا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ قرآن نے خطبہ کو مطلق : ذکر اللہ ''فاسعوا الی ذکر اللہ'' (جمعہ :۹) سے تعبیر کیا ہے، جس میں کسی خاص مقدار کی تحدید نہیں، نیز حضرت عثمان غنی ؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ جب آپؓ نے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد خطبہ دیا تو ''الحمد للہ'' کہنے کے ساتھ ہی ایک رعب کی سی کیفیت طاری ہوئی، آپؓ نے فرمایا کہ تم کو ایک ''قوال'' یعنی بیش گفتار امام کی بجائے فعال اور کارکرد امام کی ضرورت ہے، اسی پر اکتفاء فرمایا اور صحابہ نے اس پر کوئی نکیر بھی نہیں فرمائی (۶) البتہ چونکہ عام معمول نبویؐ اس کے خلاف رہا ہے، اس لئے حنفیہ بھی ایسے مختصر خطبہ کو مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں (۷) حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے دو خطبوں میں سے ایک بھی جمعہ کے منعقد کرنے کے لئے کافی ہے، یہی رائے مالکیہ کی ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں خطبہ شرط ہیں، ایک خطبہ کافی نہیں۔ (۸)

(۱) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۲۷۷
(۲) ھندیہ : ۱/۱۴۶
(۳) کبیری : ۵۵۵ط پاکستان
(۴) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۲۸۰
(۵) الافصاح : ۱/۱۶۲
(۶) طحطاوی : ۲۸
(۷) حوالہ سابق
(۸) المغنی : ۲/۷۶، المھذب ۱/۳۶۵، فصل ، خطبات الجمعہ

مضامین

تین مضامین تو دونوں خطبات میں مشترک ہیں، اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا، تشہد اور رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ وسلام، اس کے علاوہ پہلے خطبہ میں قرآن مجید کی کسی آیت کی تلاوت ہونی چاہئے اور کچھ گفتگو موعظت وتذکیر سے متعلق بھی ہو، دوسرے خطبہ میں عام مسلمانوں کے لئے دعاؤں کا اہتمام کرنا چاہئے۔ (۱) حضور ﷺ کے خطبات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اپنے خطبات میں وقت کے مسائل اور حالات کا پاس رکھتے تھے، اور ضروری مسائل پر گفتگو فرمایا کرتے تھے، آج بھی خطباء کے لئے اس کا خیال رکھنا بہتر ہے، بعد کے ادوار میں اہل سنت والجماعت نے جمعہ کے خطبوں میں خلفاء راشدین اور حضراتِ اہل بیت اطہار کے مناقب بھی کہنے شروع کئے جس کا مقصد ایک طرف ان روافض کی تردید تھی جو خلفاء ثلاثہ اور عام صحابہ ''رضوان اللہ علیہم اجمعین'' کو برا بھلا کہتے تھے اور دوسری طرف ناصبیہ کا رد مقصود تھا جو حضراتِ اہل بیت ''رضی اللہ عنہم'' کی ہتک کرتے تھے، اس لئے یہ بھی سلف کا متوارث عمل ہے، خیال ہوتا ہے کہ چونکہ روافض حضرت عائشہؓ کے بارے میں (نعوذ باللہ) بدگوئی کرتے ہیں اور حضرت فاطمہؓ کے علاوہ دوسری صاحبزادیوں کا انکار کرتے ہیں اس لئے فی زمانہ حضرت خدیجہؓ کے ساتھ حضرت عائشہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ دوسری بنات طاہرات یا مطلق ازواج مطہرات اور بنات طاہرات کا ذکر بھی کرنا چاہئے۔

خطبہ میں کون سی آیت پڑھی جائے؟ اس سلسلہ میں علامہ کاسانی نے خاص طور پر ''**یوم تجد کل نفس ماعملت من خیر محضرا**'' (آل عمران: ۳۰) پڑھنے کا ذکر کیا ہے۔ (۲) ویسے یہ آیت:

ان اللہ یا مر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینھی عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون. (النحل: ۹۰)

کا پڑھنا حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے ثابت ہے اور اس آیت کی جامعیت کی وجہ سے اس کے پڑھنے کا توارث رہا کیا ہے۔

واجبات

خطبہ میں تین باتیں واجب ہیں :

۱- پاکی کی حالت میں ہونا (۳) ——— تاہم جنابت یا بے وضوء حالت میں خطبہ دیدے تو حنفیہ کے نزدیک خطبہ صحیح ہوجائے گا، امام شافعیؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا، (۴) ان حضرات کا خیال ہے کہ چونکہ خطبہ گویا نماز جمعہ کی دو رکعت کے قائم مقام ہے، اس لئے جیسے نماز پاکی کے بغیر صحیح نہیں، خطبہ بھی صحیح نہیں، حنفیہ کے یہاں بھی حالت جنابت میں خطبہ دیا ہو تو خطبہ کا اعادہ بہتر ہے۔ (۵)

۲- ساتر لباس کے ساتھ خطبہ دیا جائے۔ (۶)

---

(۱) کبیری : ۵۵۵

(۲) بدائع الصنائع : ۲۶۳/۱

(۳) کبیری : ۵۵۵

(۴) بدائع الصنائع : ۲۶۳/۱

(۵) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۲۸۰

(۶) کبیری : ۵۵۵

۳- خطیب کھڑا ہوکر خطبہ دے(۱)—امام شافعیؒ کے یہاں خطبہ کیلئے کھڑا ہونا شرط ہے، امام احمدؒ کے یہاں شافعیہ کی طرح شرط نہیں، (۲) البتہ حنفیہ کے نزدیک گو بلا عذر بیٹھ کر خطبہ دینے سے خطبہ کی شرط پوری ہوجائے گی مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاں تک خطبہ کے کفایت کرنے کی بات ہے تو وہ تو لیٹ کر خطبہ دینے سے بھی ہوجائے گا۔(۳)

کاسانی وغیرہ نے ان تینوں کو بھی ''سنن'' میں شمار کیا ہے، مگر اس حقیر نے اس میں علامہ ابراہیم حلبی (م:۹۵۶ھ) کی اتباع کی ہے۔

سنتیں

خطبہ کی سنتیں یہ ہیں:

۱- دو خطبے دینا اور ایک پر اکتفا نہ کرنا۔(۴)

۲- دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا، یہ بیٹھک تین آیات کے بہ قدر ہونی چاہئے (۵) امام سرخسی کے نزدیک اس قدر بیٹھنا کافی ہے کہ تمام اعضاء اپنی اپنی جگہ آجائیں، امام شافعیؒ کے یہاں دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا واجب ہے، فقہاء احناف نے حضور ﷺ کے معمول مبارک کے پیش نظر درمیان میں نہ بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، الاصح ان یکون مسیئابترک الجلسة بین الخطبتین.

۳- خطبہ کے درمیان سامعین کی طرف توجہ اور ان سے تخاطب، اور سامعین کے لئے بھی مسنون ہے کہ وہ خطیب کی طرف متوجہ رہیں۔(۶)

۴- خطبہ سے پہلے خطیب منبر پر بیٹھ جائے جو محراب کے دائیں جانب یا اس کے مقابل میں بنا ہوا ہو۔(۷)

۵- خطیب کے سامنے اذان دی جائے جس پر متوارثا سلف صالحین کا عمل ہے۔(۸)

۶- خطبہ مختصر دیا جائے جو طوال مفصل کی کسی سورت کے برابر ہو، زیادہ طویل نہ ہو، (۹) اور یہ مقابلہ نماز کے مختصر ہو، حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ سے منقول ہے کہ لمبی نماز اور مختصر خطبہ آدمی کے تفقہ کی علامت ہے۔(۱۰)

خطبہ کی کچھ سنتیں وہ ہیں، جو خطبہ کے مضامین سے متعلق ہیں، شروع میں تعوذ پھر حمد و ثنا، اس کے بعد توحید و رسالت کی شہادت، رسول اللہ ﷺ پر درود و سلام، موعظت و نصیحت اور قرآن مجید کی قراءت، قراءت قرآن تین چھوٹی یا ایک بڑی آیت کے بہ قدر پڑھنا چاہئے، اس کے چھوڑ دینے میں کراہت ہے، دوسرے خطبہ میں پھر حمد و ثنا اور صلوۃ و سلام کا اعادہ، نیز مسلمانوں کے لئے دعاء، خلفاء راشدین اور اہل بیت کا ذکر بھی مناسب ہے، مستحب ہے کہ خطیب اپنی آواز بلند رکھے اور

(۱) حوالۂ سابق
(۲) المغنی : ۲/۷۴
(۳) طحطاوی علی المراقی : ۲۸۰
(۴) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۳
(۵) طحطاوی علی المراقی: ۲۸۱
(۶) بدائع : ۱/۲۶۳
(۷) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۲۸۰
(۸) حوالۂ سابق
(۹) ھندیہ : ۱/۱۴۷
(۱۰) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۳

دوسرے خطبہ میں بہ مقابلہ پہلے خطبہ کے آواز کم بلند ہو۔(۱) خطبہ میں عصا کا استعمال بھی مسنون ہے اور رسول اللہ ﷺ کا عمل اس سلسلہ میں ثابت ہے،(۲) گو بعض فقہاء نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔(۳) (دیکھئے: مادہ "اتکاء")

یہاں یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ خطبہ کے واجبات سنن اور مستحبات وآداب کے بیان میں فقہاء کے یہاں خاصا تفاوت پایا جاتا ہے، کیونکہ عموماً یہ احکام آنحضور ﷺ سے ثابت ہیں اور آپ ﷺ کے افعال ومعمولات میں بعض سنت کے درجہ پر ہیں اور بعض مستحب کے درجہ پر۔

مکروہات

خطبہ کی بعض مکروہات جو خطیب سے متعلق ہیں، اوپر ذیلی طور پر ان کا ذکر آچکا ہے، جیسے ناپاکی کی حالت میں خطبہ، خطبہ کا مذکورہ مضامین سے خالی ہونا، دوخطبوں کے درمیان نشست کا نہ پایا جانا وغیرہ، اس کے علاوہ کسی بھی سنت کا ترک مکروہ ہے،(۴) خطیب کا خطبہ کے درمیان کوئی ایسی بات کسی شخص سے کرنا جو "امر بالمعروف" کے قبیل سے ہے جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ گفتگو کی تو گو باوجود درمیان میں انقطاع کے خطبہ درست ہو جائے گا مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا(۵) حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمان تشریف لائے، حضرت عمر نے اس تاخیر پر ان کو تنبیہ فرمائی(۶) اس سے معلوم ہوا کہ خطیب کا خطبہ کے درمیان ایسی گفتگو کرنا جو "امر بالمعروف" کا درجہ رکھتی ہو، جائز ہے۔

خطبہ کے درمیان تحیۃ المسجد

خطبہ ہفتہ وار تذکیر وموعظت کی ایک صورت ہے، اس لئے فقہاء نے اس کے سننے اور خطیب کی طرف متوجہ رہنے کی بڑی تاکید فرمائی ہے، خطبہ کے دوران سامعین کا گفتگو کرنا یا قرآن مجید کی تلاوت کرنا مکروہ ہے(۷) یہی حکم خورد ونوش کا ہے(۸) ہر طرح کی نفل وفرض نماز بھی مکروہ ہے، البتہ امام شافعیؒ نے خطبہ کے درمیان تحیۃ المسجد کی اجازت دی ہے(۹) کیونکہ آپؐ نے خطبہ کے درمیان حضرت سلیک غطفانی کو دو رکعت ادا کرنے کا حکم فرمایا(۱۰) حنفیہ کا خیال ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی اور مقصد چونکہ ان کا تعاون کرنا تھا تو آپ ﷺ چاہتے تھے کہ لوگ ان کی خستہ حالی کو ملاحظہ کریں، دوسرے نسائی کی روایت میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی نماز کے درمیان خطبہ موقوف کردیا تھا،(۱۱) پس ممانعت اس لئے ہے کہ خطبہ سننے میں رکاوٹ نہ پیش آئے اور یہاں خطبہ ہی موقوف تھا۔

سلام وکلام اور ذکر وتلاوت

سلام کرنا، سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کا تحمید کہنا اور

---

(۱) ملخصا : ھندیہ ۱/۱۴۷-۱۴۶
(۲) دیکھئے: طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۲۸۱
(۳) خلاصۃ الفتاوی : ۱/۲۰۵، ھندیہ ۱/۱۴۸
(۴) مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۲۸۱
(۵) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۵
(۶) بخاری : ۲/۲۸، باب فضل الغسل یوم الجمعۃ
(۷) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۳
(۸) خلاصۃ الفتاوی : ۱/۲۰۶
(۹) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۳
(۱۰) ابو داؤد ۱/۱۵۹، باب اذا فعل الرجل والامام یخطب
(۱۱) نسائی : ۳/۲۰۷ باب النھی عن تخطی رقاب الناس

سننے والے کا اس کا جواب دینا بھی مکروہ ہے، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام اور چھینک کا جواب دیا جاسکتا ہے،(۱) ہاں زبان سے تلفظ کے بغیر دل ہی دل میں جواب دے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے(۲) یہ کراہت کچھ سلام وکلام ہی پر موقوف نہیں، ہر کام جو خطبہ سننے میں رکاوٹ ہو مکروہ ہے، تسبیح، تہلیل، تحریر و کتابت وغیرہ (۳) حاصل یہ ہے کہ بہ قول علامہ طاہر عبدالرشید بخاری جو افعال نماز میں حرام ہیں خطبہ میں بھی حرام ہیں ،(۴) عالمگیری میں صراحت ہے کہ دوران خطبہ درود پڑھنا بھی مکروہ ہے، **وتکره الصلوٰة على النبي ﷺ . (۵)**

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ اگر خطیب سے دور ہو اور وہاں تک خطبہ کی آواز نہ پہونچتی ہو، تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں خود مشائخ احناف سے مختلف اقوال منقول ہیں، محمد بن سلمہ کا خیال ہے کہ خاموشی اختیار کرے، نصیر بن یحییٰ کے یہاں قرآن کی تلاوت (غالباً آہستہ ''رحمانی'') بہتر ہے، امام ابو یوسفؒ بھی سکوت ہی کو کہتے ہیں اور یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے، رہ گیا ایسے لوگوں کا دینی کتابوں کا مطالعہ کرنا، تو لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی احناف کی کتابوں کو دیکھا جاسکتا ہے، بلکہ خود امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ دوران خطبہ مسودہ دیکھتے اور اس کی تصحیح کرتے جاتے تھے،(۶) ظاہر ہے جو حکم کتب فقہ کا ہوگا وہی حکم بہ درجہ اولیٰ علوم قرآن و حدیث کا ہوگا اور جو گنجائش فقہ حنفی کی کتابوں کے لئے ہوگی ضرور ہے کہ دوسرے فقہاء اور علماء ربانی کی کتابوں کا بھی یہی حکم ہو، مگر شریعت میں خطبہ سننے اور خطبہ کی طرف متوجہ رہنے کی جو تاکید ہے اور بعض اہل علم نے قراءت قرآن کے وقت استماع (بہ غور سننے) اور انصات (خاموش رہنے) کے حکم قرآنی کا مصداق جو خطبہ کو بھی قرار دیا ہے،(۷) اس کی روشنی میں قرین صواب یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ چاہے دوری کی وجہ سے خطبہ سمجھ میں نہ آئے، سکوت و خاموشی پھر بھی ضروری ہوگی۔

آداب

خطبہ کے درمیان کوئی ضروری بات کہنی ہو خواہ نہی عن المنکر ہی کے قبیل سے کیوں نہ ہو، اشارۃً کہی جائے اور ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کے اشارہ سے کام لیا جائے،(۸) امام سے قریب بیٹھنا افضل ہے،(۹) البتہ گردن پھاند کر آگے بڑھنے کی کوشش نہ کی جائے(۱۰) کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،(۱۱) مگر خطبہ کے دوران نشست کی کوئی خاص ہیئت و کیفیت مقرر نہیں، تاہم فقہاء نے اس میں بھی شائستگی کو ملحوظ رکھا ہے، اور کہا ہے کہ نماز کے قعدہ میں جس طرح بیٹھتا ہے، اس طرح بیٹھنا بہتر ہے۔(۱۲)

(۱) بدائع الصنائع : ۱/۲۶۴
(۲) حوالۂ سابق
(۳) حوالۂ سابق
(۴) خلاصة الفتاوی:۲۰۶
(۵) هندیه : ۱/۱۴۷
(۶) خلاصة الفتاوی : ۱/۲۰۶
(۷) بدائع الصنائع : ۱/۲۵۴
(۸) خلاصة الفتاوی: ۱/۲۰۶
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) عالمگیری : ۱/۱۴۷
(۱۱) نسائی : ۱/۲۰۷، باب النهی عن تخطی رقاب الناس
(۱۲) هندیه : ۱/۱۴۷

خطبے کے لئے نکلنے کے بعد

ابھی خطبہ شروع نہ ہوا ہو مگر امام خطبہ کے لئے منبر پر بیٹھ چکا ہو اور اذان ہو رہی ہو، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس وقت بھی نماز اور گفتگو جائز نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز تو مکروہ ہے مگر گفتگو میں کوئی حرج نہیں، (۱) امام صاحب کے پیش نظر حضور ﷺ کا یہ عام مطلق ارشاد ہے کہ جب خطیب نکل جائے تو کوئی گفتگو درست ہے اور نہ نماز، **اذا خرج الخطیب فلا صلوٰۃ و لا کلام.** (۲) اور صاحبین نے شارع کے منشاء کو پیش نظر رکھا ہے کہ مقصود خطبہ کا سننا ہے، نہ کہ امام کو دیکھنا اور اذان کو سننا، دوسرے فقہاء بھی اس وقت کلام کی اجازت دیتے ہیں۔ (۳)

اگر نماز شروع کر چکا تھا کہ خطیب خطبہ کے لئے نکلے تو دو رکعت میں سے ایک پڑھ چکا تھا تو دوسری کو مکمل کر لے، چار رکعت کی نیت کی اور تیسری کا سجدہ بھی کر چکا تو اب چوتھی مکمل کرے، تیسری رکعت شروع کر چکا اور سجدہ نہیں کر پایا، تو بعضوں کا خیال ہے کہ قعدہ کی طرف لوٹ آئے اور بعض کہتے ہیں کہ پوری کر لے، مگر بہرصورت اس کا خیال ضرور رکھے کہ نماز ہلکی اور مختصر طور پر ہی پوری کرے۔ (۴) اگر نماز کے درمیان ہی خطبہ شروع ہو جائے اور پہلی رکعت کا سجدہ کر چکا ہو تو دوسری رکعت مکمل کر لے، پہلی رکعت کا سجدہ بھی نہ کر پایا تھا تو بلا تاخیر نماز توڑ دے۔ (۵)

خطبۂ عیدین

جمعہ کی طرح شریعت نے عیدین میں بھی خطبہ رکھا ہے، رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ ہمیشہ نماز عیدین کے بعد خطبہ ارشاد فرماتے، حضرت ابوبکر ؓ حضرت عمر ؓ اور حضرت عثمان غنی ؓ سے بھی صراحۃً یہی معمول نقل کیا گیا ہے (۶) اس خطبہ کے احکام بھی بالعموم وہی ہیں جو جمعہ کے خطبہ کے ہیں، لیکن بعض احکام میں فرق بھی ہے، قاضی خاں نے دو باتوں میں فرق بیان کیا ہے، ایک یہ کہ جمعہ تو خطبہ کے بغیر جائز ہی نہیں ہوگا، لیکن عیدین اس کے بغیر بھی جائز ہیں، دوسرے جمعہ کا خطبہ نماز سے پہلے ہوتا ہے اور عیدین کا بعد میں، (۷) گو بنو اُمیہ کے بعض خدا ناترس بادشاہوں نے اپنی ناحق باتیں سننے پر مجبور کرنے کے لئے خطبہ کو عیدین سے پہلے کر دیا تھا اور غالباً اس ناشائستہ اور خلاف شرع حرکت کا موجد مروان بن عبدالملک تھا (۸) مگر صحابہ نے اس پر نکیر فرمائی (۹) اور محدثین نے خاص طور پر اس کی تردید کے لئے اپنی کتابوں میں "باب" قائم فرمائے (۱۰) البتہ اگر پہلے خطبہ دے ہی دیا تو نماز کے بعد اعادہ ضروری نہیں (۱۱) اسی طرح جیسا کہ مذکورہ خطبہ نہ پہلے دیا نہ بعد کو، پھر بھی نماز عید ادا ہو جائے گی۔ (۱۲)

(۱) بدائع الصنائع : ۲۶۴/۱
(۲) نصب الرایہ : ۲۰۱/۲
(۳) بدائع الصنائع : ۲۶۴/۱
(۴) خلاصۃ الفتاوی : ۲۰۹/۱
(۵) ھندیہ : ۱۴۸/۱
(۶) بخاری : ۱۳۱/۱، باب الخطبۃ بعد العید
(۷) خانیہ علی ھامش الھندیہ : ۱۸۲/۱
(۸) ترمذی : ۱۱۹/۱
(۹) مسلم : ۲۹۰/۱، کتاب صلاۃ العیدین
(۱۰) ترمذی : ۱۱۹/۱
(۱۱) خانیہ : ۱۸۲/۱
(۱۲) بدائع الصنائع : ۲۷۶/۱

عیدین کا خطبہ کلمۂ حمد وثنا کی بجائے تکبیر تشریق سے شروع ہوگا اور گو تکبیر کی کوئی تعداد مقرر نہیں، مگر بہتر ہے کہ پہلے خطبہ کے آغاز میں مسلسل نو اور دوسرے خطبہ میں شروع میں مسلسل سات تکبیرات کہی جائیں (۱) امام کی تکبیرات اور درود پڑھنے کے درمیان آہستہ اور ہلکی آواز میں مقتدی بھی تکبیر وصلوٰۃ کا ورد رکھیں (۲) عید الفطر کے خطبہ میں خاص طور پر صدقۃ الفطر کے احکام اور عید الاضحیٰ کے خطبہ میں قربانی اور تشریق کے ایام مکمل ہونے تک تکبیر کے احکام کی وضاحت کردینی چاہئے۔ (۳)

کسوف اور استسقاء میں

اسلام نے سورج گہن کے موقع سے بھی ایک خاص نماز رکھی ہے جو واقعہ کی مناسبت سے ''صلوٰۃ کسوف'' کہلاتی ہے، خود آپ ﷺ نے گہن کے موقع سے یہ نماز ادا فرمائی تھی، اتفاق سے اسی دن صاحبزادۂ رسول حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات کا سانحہ پیش آیا، عرب میں پہلے سے خیال پایا جاتا تھا کہ سورج اور چاند کو کسی بڑے شخص کی پیدائش اور موت کی وجہ سے گہن لگتا ہے، صحابہ کو خیال ہوا کہ آج کا یہ سانحہ شاید حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات کا اثر ہے، آپ ﷺ نے مناسب جانا کہ بروقت اس غلط فہمی کا ازالہ کردیا جائے، چنانچہ نماز کے بعد آپ ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا اور اس میں وضاحت کی کہ یہ چاند سورج خدا کی نشانیاں ہیں، اشخاص کی موت وحیات سے ان کے گہن کو کوئی سروکار نہیں ——— اب اکثر فقہاء نے تو آپ ﷺ کے اس خطاب کو محض ایک اتفاقی واقعہ سمجھا جس کا مقصد ایک غلط فہمی کا ازالہ تھا، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اسی نقطۂ نظر کے حامل ہیں اور نماز کسوف میں کسی خطبہ کے قائل نہیں (۴) مگر امام شافعی نے جمعہ و عیدین کی طرح اس کو بھی ایک خطبہ سمجھا ہے اور اس لئے وہ نماز کسوف کے بعد خطبہ کو مسنون قرار دیتے ہیں (۵) امام بخاری بھی امام شافعی کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ (۶)

نماز استسقاء جو بارش کے لئے نماز حاجت کے طور پر ادا کی جاتی ہے، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس نماز کے بعد بھی خطبہ پڑھا جائے گا، امام محمدؒ کے نزدیک دو خطبہ ہوں گے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک (۷) امام مالکؒ اور شافعیؒ بھی نماز کے بعد دو خطبوں کے قائل ہیں (۸) امام احمدؒ سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں (۹) جو لوگ خطبہ کے قائل ہیں ان کے پیش نظر غالباً یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے استسقاء کی دوگانہ نماز عید کی طرح ادا فرمائی ہے (۱۰) اور عید کی نماز کے ساتھ خطبہ بھی ہے، البتہ یہ خطبہ بجائے منبر کے زمین پر کھڑے ہو کر دیا جائے گا حسب ضرورت لکڑی وغیرہ کا سہارا لیا جاسکتا ہے (۱۱) عام خطبوں کی طرح اس کی ابتداء بھی تمہیدی کلمات سے ہوگی۔ (۱۲)

---

(۱) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۲۹۳
(۲) طحطاوی علی المراقی : ۲۹۳
(۳) ھندیہ : ۱/۱۵۰
(۴) الافصاح : ۱/۱۷۸، رد المحتار : ۱/۵۶۵
(۵) الافصاح علی المذاھب الاربعۃ : ۱/۱۷۹
(۶) بخاری : ۱/۱۴۵، باب قول الامام فی خطبۃ الکسوف الخ
(۷) بدائع الصنائع : ۱/۲۸۲
(۸) الافصاح : ۱/۱۸۰
(۹) الافصاح : ۱/۱۸۰
(۱۰) ترمذی : ۱/۱۲۴، باب ماجاء فی صلوٰۃ الاستسقاء
(۱۱) بدائع الصنائع : ۱/۲۸۳
(۱۲) درمختار علی ھامش الرد : ۱/۵۶۱

خطباتِ حج

حج کے موقع سے رسول اللہ ﷺ سے تین خطبات ثابت ہیں، ایک سات ذوالحجہ کو(۱) اس خطبہ میں "یوم ترویہ" (۸/ ذی الحجہ) کو مکہ سے منیٰ کے لئے روانگی سے لے کر "یوم عرفہ" یعنی نویں ذی الحجہ کی صبح تک کے احکام بیان کئے جائیں گے اور بہ حیثیت مجموعی حج سے متعلق افعال پر روشنی ڈالی جائیگی (۲) دوسرا خطبہ آپ ﷺ نے میدان عرفات میں ۹/ ذی الحجہ کو دیا ہے(۳) جوایک تاریخی خطبہ کی حیثیت سے حدیث وسیرت کی کتابوں میں محفوظ ہے(۴) اس خطبہ میں "یوم نحر" (۱۰/ ذی الحجہ) تک کے احکام بیان کردئے جائیں گے(۵) تیسرا خطبہ آپ ﷺ نے ۱۰/ ذی الحجہ کوخود منیٰ میں ارشادفرمایا ہے،(۶) چنانچہ فقہاء نے اس تیسرے خطبہ کوبھی مسنون قراردیا ہے جس میں ۱۲/ ذی الحجہ تک کے احکام ومسائل بیان کردئے جائیں۔(۷)

خطبۂ نکاح

نکاح نہ صرف زوجین بلکہ دونوں کے خاندان کے لئے بھی خوشی ومسرت کا موقع ہے اور زوجین تو اس دن سے گویا ایک نئی زندگی شروع کرتے ہیں، اسلام ایسے موقعوں پر خاص طور سے انسان کو اللہ کی نعمت کی طرف متوجہ کرتا ہے، اسی توجہ دہانی کے لئے اور دعاء کے لئے خطبۂ نکاح رکھا گیا ہے، یہ ایک عمومی خطبہ ہے، جو نکاح کے علاوہ دوسرے مواقع پر بھی پڑھا جاتا ہے، حدیث میں اس کے لئے "خطبۃ الحاجۃ" یا "تشہد الحاجۃ" کے الفاظ آئے ہیں اور بیہقی میں نکاح کی صراحت موجود ہے(۸) بعض صحابہ سے اس سلسلہ میں جو خطبہ منقول ہے(۹) اس میں کلمۂ تحمید اور شہادت کے بعد تین ایسی آیات ہیں جن میں چار دفعہ تقویٰ کا حکم ہے (آل عمران:۱۰۲، النساء:۱، الاحزاب:۷۰) اس کے بعد نکاح سے متعلق چند حدیثیں اور دعائیہ کلمات کا پڑھنا متوارثا معمول ہے ــــــ نکاح کے موقع سے اس خطبہ کی معنویت اور تقویٰ کی بار بار یاددہانی آفتاب نصف النہار کی طرح روشن اورواضح ہے کہ ازدواجی زندگی میں معاشرت بالمعروف، قانون اور ضابطوں کے ہزار بندھنوں کے باوجود خدا کے خوف اور تقویٰ وللّٰہیت کے بغیر نہیں برتی جاسکتی۔

ختم قرآن مجید پر

غرض کل نو خطبات مواقع وحالات کے لحاظ سے ثابت ہیں: جمعہ، استسقاء، نکاح اور کسوف، یہ خطبات تمہیدی کلمات سے شروع کئے جاتے ہیں، عید الفطر، عیدالاضحیٰ، حج کے تین خطبات، ان پانچ خطبات میں ابتداء تکبیر تشریق کے کلمات سے ہوتی ہے، علامہ حصکفی نے ایک اور خطبہ کا ذکر کیا ہے، "ختم قرآن" پر جس کے آغاز میں کلمات تحمید کہے جائیں گے،(۱۰) معلوم نہیں حصکفی یہ خطبہ کہاں سے لائے ہیں اور کتاب وسنت میں اس کا ماخذ کیا ہے؟؟

(۱) فتح القدیر: ۳۶۸/۲
(۳) بخاری: ۲۳۳/۱
(۵) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی: ۹۹-۳۹۸
(۷) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ۹۹-۳۹۸
(۹) مجمع الزوائد: ۲۸۸/۴
(۲) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی: ۹۹-۳۹۸
(۴) السیرۃ النبویۃ لابن ہشام: ۴۳۸/۴، ط دار المنار
(۶) بخاری ۲۳۴/۱، باب خطبۃ ایام منی
(۸) دیکھئے: نیل الاوطار: ۳۹/۶
(۱۰) در مختار علی ہامش الرد: ۵۴۱/۱

پیام نکاح کے آداب

خطبہ (خ کے زیر کے ساتھ) کے معنی پیام نکاح کے ہیں، یہ نکاح سے پہلے کا مرحلہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلہ میں ہدایت فرمائی ہے کہ اگر ایک شخص نکاح کا پیام دے چکا ہو تو جب تک بات کسی نتیجہ پر نہ پہونچ جائے، دوسرے شخص کو پیام دینے سے اجتناب کرنا چاہئے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لایخطب الرجل علی خطبة اخیه حتی یترک الخاطب قبله او یاذن له الخاطب .(۱)

ایک شخص دوسرے شخص کے پیام کی موجودگی میں نکاح کا پیام نہ دے، تا آنکہ پہلے پیام دینے والا اس رشتہ سے باز نہ آجائے یا وہ خود اس دوسرے شخص کو اجازت دے دے۔

اس لئے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو باہم تنافس اور نزاع کا اندیشہ ہے۔

تاہم یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے شخص کے پیام کی طرف عورت یا اس کے ولی مائل ہوں، اگر عورت کا اس رشتہ کی طرف میلان نہ ہو تو دوسرے شخص کیلئے پیام نکاح دینے میں قباحت نہیں، چنانچہ حضرت فاطمہ بنت قیس کو حضرت معاویہ اور ابوجہم نے نکاح کا پیام دیا ہوا تھا، اس کے باوجود آپ ﷺ نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے نکاح کا پیام دیا اور اس کو انہوں نے قبول کیا (۲) اسی طرح اگر عورت کو بیک وقت کئی اشخاص نے پیام نکاح دے رکھا ہو اور کئی رشتے اس کے سامنے زیر غور ہوں تو کسی نئے شخص کے لئے نیا پیام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اذا كان للمرأة خطاب يخطبونها لاباس بان يخطبها رجل غيرهم وان كان واحداً ومالت اليه اكره ان يدخل عليها واحد .(۳)

اس بات سے بھی منع کیا گیا ہے کہ عدت کے درمیان کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا جائے، البتہ اگر صریحاً پیام نہ دیا جائے، محض اشارۃً وکنایۃً میں اپنی بات کہی جائے تو اس کی گنجائش ہے، خود قرآن مجید نے اس کی اجازت دی ہے (بقرہ: ۲۳۴) (تفصیل انشاء اللہ "عدت" کے تحت مذکور ہوگی)

مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت

آپ ﷺ نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ جس عورت کو پیام نکاح دینا ہو (مخطوبہ) اس کو پہلے دیکھ لیا جائے، حضرت جابر بن عبداللہ سے رضی اللہ عنہ مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم کسی عورت کو پیغام نکاح دو تو اگر تم اس چیز کو دیکھ سکو جو تمہارے لئے اس سے نکاح کا باعث بن رہی ہے تو دیکھ لینا چاہئے (۴) اسی لئے عام طور پر فقہاء نے مخطوبہ کو دیکھ لینے کو مستحب قرار دیا ہے (۵) شہوت کا اندیشہ ہو پھر بھی مخطوبہ کو دیکھ

---

(۱) بخاری: ۷۷۲/۲، باب لایخطب علی خطبة اخیه حتی تنکح الخ، نیز ملاحظہ ہو: ابو داؤد: ۲۸۴/۱

(۲) ترمذی: ۱۳۵/۱، باب ماجاء ان لایخطب الرجل علی خطبة اخیه

(۳) خلاصة الفتاوی: ۳۶۲/۴، کتاب الکراهیة الفصل السادس فی النکاح والجماع

(۴) ابوداؤد: ۲۸۴/۱، باب الرجل ینظر الی المرأة وهو یرید تزویجها

(۵) رحمة الامة: ۲۴۲، کتاب النکاح

سکتا ہے (۱) اگر خود نہ دیکھ سکے تو ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی عورت کے ذریعہ لڑکی دیکھالی جائے اور وہ اس مرد سے لڑکی کی شکل وشباہت واضح کردے۔ (۲)

لڑکی کا پیام دینے والے کو دیکھنا

جس طرح مرد کے لئے مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت ہے؛ اسی طرح عورت کے لئے بھی پیام دہندہ مرد کو دیکھنے کی گنجائش ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کو دیکھ لیں (۳) مالکیہ اور شوافع کے یہاں بھی اس کی صراحت ملتی ہے۔ (۴) علامہ شامی نے اس سلسلہ میں بڑی اچھی بات لکھی ہے، فرماتے ہیں کہ عورت کو بہ درجۂ اولیٰ دیکھ لینا چاہئے، اس لئے کہ مرد کیلئے تو گنجائش ہے کہ بیوی پسند نہ آئے تو اس کو طلاق دے کر علاحدگی حاصل کرلے، مگر عورت کیلئے تو اس کی بھی گنجائش نہیں "بل هي اولى منه في ذالک لانه يمكنه مفارقة من لايرضاها بخلافها"۔ (۵)

تاہم ظاہر ہے کہ نکاح سے پہلے مرد کا عورت یا عورت کا مرد کو دیکھنا محض نکاح کی نیت سے ہونا چاہئے، تکمیل ہوس مقصود نہ ہونی چاہئے، نیت پاکیزہ ہو مگر غیر ارادی طور پر شہوت پیدا ہوگئی تو عنداللہ اپنی نیت کی وجہ سے وہ قابل عفو ہے۔

مخطوبہ کو دیکھنے کے اُصول واحکام

مخطوبہ کو دیکھنے کے سلسلہ میں درج ذیل احکام وآداب ہیں:

۱- نکاح کے ارادہ کے بعد اور پیام نکاح سے پہلے ہی دیکھ لے، پیام دینے کے بعد رشتہ ترک کرنے میں لڑکی کے لئے ایذاء ہے۔ (۶)

۲- اگر لڑکی پسند نہ آئے تو سکوت اختیار کرے اور دوسروں کے سامنے اس کا اظہار نہ کرے کہ اس میں عیب بھی ہے اور ایذاء مسلم بھی۔

۳- نکاح کا پختہ ارادہ ہو، محض سرسری خیال کے تحت لڑکی کو دیکھنا مناسب نہیں۔

۴- بہتر ہے کہ مخطوبہ کو اس طرح دیکھے کہ اس کو پتہ تک نہ چلے، حضرت جابرؓ کی روایت میں صراحت ہے کہ میں نے ایک لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا اور اس کو چھپ کر دیکھا، (۷) امام احمدؒ نے بھی ایک روایت میں یہ وضاحت آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ گو لڑکی کو معلوم نہ ہو، تم مخطوبہ کو دیکھ سکتے ہو۔ (۸) یہ طریقہ اس لئے بہتر ہے کہ اگر رشتہ منظور نہ ہو تو لڑکی کی دل شکنی نہیں ہوتی، اگر علم واطلاع کے ساتھ دیکھنے کے بعد رشتہ نامنظور ہو جائے تو باعث اذیت ہوتا ہے اور تکلیف دہ نفسیاتی اثر مرتب ہوتا ہے ــــ البتہ مالکیہ بلاعلم واطلاع مخطوبہ کے دیکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خود اس کی یا اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے۔ (۹)

---

(۱) در مختار علی هامش الرد : ۲۳۷/۵
(۲) ردالمحتار : ۲۳۷/۵
(۳) موسوعة فقه عمر بن الخطاب : ۷۷۲/۱
(۴) دیکھئے : حاشیه دسوقی : ۲۱۵/۲، مغنی المحتاج : ۱۲۸/۳
(۵) رد المحتار : ۲۳۷/۵
(۶) السراج الوهاج : ۳۵۹
(۷) ابو داؤد : ۲۸۴/۱، باب الرجل ينظر الى المرأة الخ
(۸) نیل الاوطار : ۱۲۵/۶
(۹) بلغة السالک علی الشرح الصغیر : ۳۷۶/۱

۵- خود دیکھے، کسی اور مرد سے نہ دکھائے، البتہ عورتوں کے ذریعہ بھی دکھلا سکتا ہے، مالکیہ نے دوسرے مرد کے ذریعہ بھی دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ (۱)

۶- مخطوبہ کے ساتھ خلوت کسی طور جائز نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب بھی اجنبی مرد و عورت تنہا ہوتے ہیں ان دو میں تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ (۲)

آجکل مغربی تہذیب میں نکاح سے پہلے عرصہ تک زوجین کے درمیان باہمی معاشرت اور ہر طرح کے تجربات محض انارکی اور بے حیائی ہے اور اسلام ہرگز اس کا روادار نہیں۔

۷- مخطوبہ کو صرف دیکھنا جائز ہے، چھونا جائز نہیں کہ وہ اجنبی عورت ہے اور اجنبی عورت کو جن مواقع پر دیکھنا جائز ہے، ان مواقع پر بھی ہاتھ لگانا روا نہیں۔ (۳)

۸- اگر ایک نظر کافی ہو جائے تو دوسری نظر ڈالنا جائز نہیں، ہاں اگر ایک نگاہ میں صحیح طور پر نہ دیکھ پائے تو دوبارہ دیکھ سکتا ہے۔ (۴)

۹- عورت اپنے پیام دہندہ مرد کو ناف سے گھٹنے تک کا حصہ چھوڑ کر دیکھ سکتی ہے، مرد مخطوبہ کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھ سکتا ہے؟ ــــــ اس سلسلہ میں احناف، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نیز قریب قریب تمام ہی فقہاء متفق ہیں کہ چہرہ اور ہتھیلیاں دیکھی جا سکتی ہیں (۵) البتہ داؤد ظاہری شرمگاہ کے علاوہ پورے جسم کے دیکھنے کو (۶) اور ابن حزم بلا قید پورے وجود کے دیکھنے کو جائز قرار دیتے ہیں (۷) مگر یہ اقوال کتاب وسنت کی تعلیمات کے سراسر خلاف اور شریعت کے مزاج و مذاق کے مغائر، نیز سلف صالحین کے اجماع و اتفاق سے بالکل مختلف ہے، صحیح وہی ہے جو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کی رائے ہے۔

خفین (موزہ)

موزوں پر مسح وضوء میں پاؤں دھونے کی جگہ کفایت کر سکتا ہے، اس پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے (۸) امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں کے بارے میں کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں، جو "مسح علی الخفین" (موزوں پر مسح) کے قائل نہیں (۹) علامہ عینی نے نقل کیا ہے کہ اسی (۸۰) صحابہ سے اس کی روایتیں منقول ہیں، (۱۰) حسن بصری کہتے ہیں کہ خود مجھ سے ستر (۷۰) صحابہ نے مسح علی الخفین کی بابت روایت نقل کی ہے (۱۱) حضرت جریر بن عبد اللہ ؓ سے مروی ہے کہ آیت وضوء (جس میں پاؤں کے دھونے کا ذکر ہے) کے نازل ہونے کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ (۱۲) اہل

---

(۱) حوالۂ سابق: ۳۷۷

(۲) سنن بیهقی: ۹۱/۷

(۳) درمختار علی هامش الرد: ۲۳۵/۵

(۴) رد المحتار: ۲۳۵/۵، لو اکتفی بالنظر الیها مرة حرم الزائد

(۵) ملاحظہ ہو، بدائع الصنائع: ۱۲۲/۵، الشرح الصغیر: ۳۷۶/۱، مغنی المحتاج: ۱۲۸/۳، المغنی: ۷/۷۷

(۶) رحمة الامة: ۲۶/۲

(۷) المحلی: ۲۱۹/۱۱

(۸) کتاب الاجماع لابن المنذر: ۳۳، اجماع: ۱۳

(۹) البحر الرائق: ۱۶۵/۱

(۱۰) بدائع الصنائع: ۷/۱

(۱۱) معارف السنن: ۳۳/۱

(۱۲) ترمذی: ۲۷/۱، باب المسح علی الخفین

تشیع چونکہ وضوء میں پاؤں دھونے کے قائل نہیں ہیں، صرف مسح کے قائل ہیں، اس لئے موزوں پر مسح کے قائل نہیں ہیں (۱) حالانکہ خود حضرت علی ﷜ کی روایت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے موزوں پر مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کیلئے ایک دن مسح کی مدت مقرر فرمائی ہے۔(۲) **فیا عجباہ!!**

موزوں پر مسح کے سلسلہ میں چند باتیں قابل ذکر ہیں:

☆ کس قسم کے موزوں پر مسح کی اجازت ہے؟

☆ موزوں پر مسح کی کیفیت کیا ہوگی؟

☆ مسح کی مدت کیا ہوگی؟

☆ مسح کے نواقض اور مسح سے متعلق ضروری احکام۔

کس قسم کے موزے ہوں؟

عربی زبان میں ''خف'' کا لفظ چمڑے ہی کے موزوں کے لئے آتا ہے، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک چمڑے کے موزوں پر ہی مسح ہوسکتا ہے (۳) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو خفین ہوں، یعنی خالص چمڑے کے ہوں، یا مجلدین ہوں یعنی موزے کا بالائی حصہ چمڑے کا ہو، یا ''منعلین'' ہوں یعنی تلوے کے حصہ میں چمڑے کی پیوندکاری کردی گئی ہو (۴) امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک گاڑھے کپڑوں کے موزوں پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے، گاڑھے کپڑے سے مراد ایسا کپڑا ہے جو کسی چیز سے باندھے بغیر جسم پر رکا رہے اس کو پہن کر ایک فرسخ (۱۵۰۰ کیلومیٹر) چلا جاسکتا ہو (۵) نقل کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے مرض وفات میں صاحبین کی اس رائے کی طرف رجوع فرمالیا تھا اور خود بھی ایسے موزوں پر مسح کیا تھا، فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں تو اس کا ذکر ہے ہی، امام ترمذی کی سنن کے ایک نسخہ میں اس کا ذکر موجود ہے۔ (۶) یہی رائے امام احمدؒ کی ہے (۷) حضرت مغیرہ بن شعبہ ﷜ سے مروی ہے کہ خود آپ ﷺ نے گاڑھے کپڑے کے موزوں (جوربین) پر مسح فرمایا ہے۔ (۸) موجودہ زمانہ میں فوم کے موزے اس حکم میں داخل ہیں مگر نائلین کے موزوں پر مسح جائز نہیں اور اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، افسوس کہ فی زمانہ بعض لوگ سہل انگاری اور تن آسانی سے کام لے کر ایسے موزوں پر مسح کرتے ہیں اور حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، کاش یہ اس پر غور کرتے کہ ''خفین'' کا لفظ عربی زبان ولغت میں کس قسم کے موزوں کے لئے بولا جاتا ہے۔؟

یہ بھی ضروری ہے کہ موزہ بہت زیادہ پھٹا ہوا نہ ہو، اس کو فقہاء ''خرق کبیر'' سے تعبیر کرتے ہیں، ''خرق کبیر'' سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر پھٹن ہو (۹) اور یہ شگاف کھلی ہوئی حالت میں ہو تو پاؤں کا

---

(۱) التفسیر الکبیر للرازی : ۵/۵۹۷، بدائع الصنائع : ۱/۷

(۲) صحیح مسلم عن شریح بن ھانی : ۱/۱۳۵ باب التوقیت فی المسح علی الخفین

(۳) الافصاح : ۱/۹۴ (۴) کبیری : ۱۲۰، ط سہیل اکیڈمی پاکستان

(۵) حوالہ مذکورہ (۶) ملاحظہ ہو : ترمذی حدیث نمبر : ۹۹، باب ماجاء فی المسح علی الجوربین، والنعلین

(۷) الافصاح : ۱/۹۴

(۸) ترمذی : ۱/۲۹، باب فی المسح علی الجوربین والنعلین، وقال ھذا حدیث حسن صحیح، مسند احمد : ۴/۲۵۲

(۹) کبیری : ۱۱۳

اندرونی حصہ نظر آجاتا ہو(۱) نیز خود وہ موزے پاک ہوں، ناپاک نہ ہوں۔(۲)

مسح کا طریقہ

مسح پاؤں کے اوپری حصہ پر ہونا چاہئے، حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو موزوں کے اوپری حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دین محض رائے پر مبنی ہوتا تو موزوں کے اوپری حصہ کے مقابلہ نیچے کے حصہ پر مسح کرنے کو ترجیح ہوتی، مگر میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں کے اوپری حصہ پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے(۴) یہی رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے(۵) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک موزوں کے زیریں حصہ پر بھی مسح کیا جائے گا، البتہ امام مالکؒ کے یہاں نیچے کے حصہ پر بھی مسح واجب ہے(۶) اور شوافع کے یہاں اوپری حصہ پر واجب اور نیچے کے حصہ پر مستحب (۷) یہ حضرات مغیرہ بن شعبہ کی ایک اور روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں موزوں کے اوپری حصہ کے ساتھ ساتھ نیچے کے حصہ پر بھی مسح کا ذکر ہے، مگر ترمذی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا کہ امام بخاری اور ابوزرعہ نے بھی اس روایت کو نامعتبر قرار دیا ہے(۸) ابوداؤد بھی اس روایت کے راوی ہیں اور اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔(۹)

مسح کے طریقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے:

— موزوں کے اوپری حصہ پر ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی سے تین انگلیوں کے بہ قدر ضروری ہے۔

— یہ کم سے کم تین انگلیوں کے بہ قدر مسح ہر موزے پر ہونا چاہئے، ایک میں مثلاً دو انگلیوں اور ایک میں چار انگلیوں کے برابر مسح کرلیا جائے تو کافی نہیں ہوگا۔

— مسح میں ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال ہونی چاہئیں، اگر ایک انگلی سے نیا پانی لئے بغیر تین بار مسح کیا تو کافی نہ ہوگا۔

— بہتر ہے کہ ہاتھ کے اندرونی حصہ سے اور پورے ہاتھ سے مع انگشت و ہتھیلی مسح کیا جائے۔

— مسح کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیاں دائیں پاؤں کی انگلیوں پر اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں پاؤں کی انگلیوں پر رکھی جائیں اور ٹخنوں سے اوپر تک ان کو اس طرح کھینچا جائے کہ انگلیاں کھلی رہیں۔

— موزوں پر مسح ایک ہی دفعہ مسنون ہے، تکرار مسنون نہیں ہے۔

— نیت کی ضرورت نہیں ہے (۱۰)—— یہاں تک کہ صبح میں گھاس پر چہل قدمی کرے اور موزوں کے اوپری حصہ پر شبنم کی تراوٹ لگ جائے تو یہی مسح کی جگہ کفایت

(۱) غیاثیہ:۱۵

(۲) الفقہ الاسلامی و ادلتہ : ۱/۳۲۶

(۳) ترمذی : ۱/۲۸، باب فی المسح علی الخفین ظاہرھما

(۴) ابو داؤد : ۱/۲۲، باب کیف المسح

(۵) الافصاح : ۱/۹۲

(۶) الثمر الدانی : ۷۳

(۷) یہی قول راجح ہے، المہذب ۱/۹۲، فصل کیفیۃ المسح

(۸) ترمذی ۱/۲۸، باب فی المسح علی الخفین اعلاہ و اسفلہ

(۹) ابو داؤد: ۱/۲۲، باب (بلا عنوان)

(۱۰) ملخصاً از : ہندیہ : ۱/۳۳-۳۲

کر جائے گا۔(۱)

— موزوں کے اوپر غلاف پہن لے، جس کو "جرموق" کہا جاتا ہے تو اس پر بھی مسح کیا جا سکتا ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: "جرموق")

مسح کی مدت

موزوں پر مسح کی مدت مسافروں کے لئے "تین شبانہ روز" اور مقیم کے لئے ایک شب و روز ہے، یہی رائے حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے (۲) چنانچہ حضرت علی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مسافروں کے لئے تین دن و رات اور مقیم کے لئے ایک دن و رات کی مدت مقرر فرمائی ہے (۳) حضرت صفوان بن عسال راوی ہیں کہ ہم لوگ سفر کی حالت میں ہوتے تو آپ کہتے کہ تین دن و رات تک موزے اتارنے کی حاجت نہیں (۴) حضرت خزیمہ ﷺ کی روایت میں بھی ہے کہ آپ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن و رات اور مقیم کے لئے ایک دن و رات کی مدت مقرر فرمائی (۵) امام مالکؒ کے ہاں کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔(۶)

موزے پہننے کے بعد پہلی دفعہ جب وضو ٹوٹے اس وقت سے اس مدت کا شمار ہوگا، (۷) مقیم نے مسح شروع کیا اور درمیان میں مسافر ہو گیا تو تین دن و رات کی مدت مکمل کریگا مسافر ایک دن و رات مسح کرنے کے بعد مقیم ہوا تو فوراً موزے اتار لے گا۔(۸)

مسح کے نواقض اور ضروری احکام

☆ موزوں پر مسح وضوء کی صورت میں ہے، غسل واجب ہو تو موزے اتار کر پاؤں ہی دھونا ہوگا۔(۹) حضرت صفوان کی روایت میں صراحت موجود ہے۔(۱۰)

☆ جن باتوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان سے مسح بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

☆ دونوں یا ایک موزہ اتار دیا جائے یا پاؤں کا اکثر حصہ نکل کر موزے کی پنڈلی کے حصہ میں آجائے، اس سے بھی مسح ٹوٹ جاتا ہے۔

☆ اگر موزے کی دو تہیں ہوں اور ایک تہ نکال لی جائے تو مسح باقی رہیگا۔

☆ مدت گذر جائے تو بھی مسح ٹوٹ جائے گا۔(۱۱)

☆ موزوں پر مسح کے لئے ضروری ہے کہ اس کو وضوء کی حالت میں پہنا جائے، چونکہ احناف کے یہاں وضوء میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ بھی درست ہے کہ پاؤں دھو کر موزے پہن لے، پھر وضوء مکمل کرے بہ شرطیکہ وضوء

---

(۱) غیاثیہ: ۱۵

(۲) الافصاح: ۹۲/۱

(۳) مسلم: ۱۳۵/۱، باب التوقیت فی المسح علی الخفین

(۴) ترمذی: ۲۷/۱، باب المسح علی الخفین للمسافر و المقیم

(۵) حوالہ مذکور

(۶) الافصاح: ۹۲/۱

(۷) طحطاوی علی مراقی الفلاح: ۷۰

(۸) حوالہ سابق

(۹) بدائع الصنائع: ۱۰/۱

(۱۰) ترمذی ۲۷/۱، باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم

(۱۱) ملخص از: ہندیہ: ۳۴/۱، الفصل الثانی فی نواقض المسح

ہونے تک ناقض وضوء پیش نہ آئے۔(۱)

☆ اگر باوضوء ہونے کی حالت میں مدتِ مسح پوری ہوئی یا موزے اتارا تو صرف پاؤں دھوکر موزے پہن لینا کافی ہے، مسح ضروری نہیں۔(۲)

حالت احرام میں موزے

حالت احرام میں موزے پہننے کی ممانعت ہے، البتہ اگر کسی شخص کے پاس نعلین کی وضع کی چپل نہ ہو (موجودہ زمانہ کی ہوائی چپل سے کافی مشابہت رکھتی ہے) تو خفین کے پہننے کی اجازت دی گئی ہے۔ **من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین** (۳) البتہ ٹخنوں سے نیچے تک کا حصہ کاٹ دیا جائے چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے **فلیلبس الخفین ولیقطعھما ماأسفل من الکعبین** (۴) علامہ ابن ھبیرہ نے اس پر تمام فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے۔(۵)

خل (سرکہ)

''خل'' کے معنی ''سرکہ'' کے ہیں۔

سرکہ حلال ہے، آپ ﷺ نے اسے نہ صرف تناول فرمایا ہے بلکہ پسند بھی فرمایا ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اہلِ خانہ سے سالن طلب فرمایا، عرض کیا گیا: صرف سرکہ ہے، آپ ﷺ نے وہی طلب فرمایا، کھاتے جاتے اور فرماتے جاتے: سرکہ کیا ہی بہتر سالن ہے ''**نعم الادام الخل**'' (۶) ایک اور روایت میں ہے کہ اے اللہ! سرکہ میں برکت عطا فرمایہ بھی ارشاد فرمایا کہ سرکہ مجھ سے پہلے کے انبیاء کا سالن بھی ہے، جس گھر میں سرکہ موجود ہو وہ نادار نہیں۔(۷)

شراب کو سرکہ بنانا

شراب اگر آپ سے آپ سرکہ بن جائے تو اس کے پاک اور حلال ہونے پر اتفاق ہے، لیکن اگر نمک یا اور کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو اب بھی امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے یہاں حلال نہ ہوگا، جو لوگ شراب سے سرکہ بنانے کو جائز کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اس طرح شراب کی حقیقت اور ماہیت بدل کر رہ جاتی ہے، اور حقیقت کی تبدیلی سے حکم تبدیل ہو جایا کرتا ہے، دوسرے سرکہ بنا کر شراب کے فاسد اجزاء اور اثرات کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس لئے اس کی حیثیت دباغت کے عمل کی ہے، جیسے دباغت کے ذریعہ کچے چمڑے کے ناپاک اجزاء دور کردئے جاتے ہیں، اسی طرح کا عمل سرکہ میں بھی ہوتا ہے۔(۸) البتہ اس میں بھی اختلاف ہے کہ شراب کب سرکہ بنتی ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک شراب کی تلخی مکمل طور پر ختم نہ ہو جائے اس پر سرکہ کا اطلاق نہیں ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جو نہی کھٹاس پیدا ہوگئی، سرکہ بن گیا (۹) ظاہر ہے کہ امام صاحب کی

---

(۱) مختصر الطحاوی: ۲۱
(۲) حوالۂ سابق
(۳) بخاری: ۲۴۸/۱، باب لبس الخفین للمحرم
(۴) ترمذی: ۱۷۱/۱، باب ماجاء فی مالا یجوز للمحرم لبسہ
(۵) الافصاح: ۲۸۲/۱
(۶) مسلم: ۱۸۲/۲، باب فضیلۃ الخل و التادم بہ
(۷) ابن ماجہ بسند ضعیف: ۲۴۲/۲، باب الائتدام بالخل، ط سعودیۃ عربیہ (۸) ھدایہ: ۴۸۳/۴، کتاب الاشربہ
(۹) بدائع الصنائع: ۱۱۳/۵

رائے میں زیادہ احتیاط ہے۔

جب شراب سرکہ بن جائے تو آپ سے آپ برتن کا وہ حصہ جس میں شراب موجود ہے پاک ہوجائے گا، البتہ شراب کے سرکہ بننے میں کچھ حصہ کم ہوا، تو جتنا حصہ کم ہوا ہو برتن کا اتنا حصہ ناپاک ہی رہے گا، ہاں اگر اس سرکہ سے اس حصہ کو بھی دھولیا جائے تو برتن میں لگے ہوئے اجزاء شراب اسی وقت سرکہ بن جائیں گے اور وہ بھی پاک ہوجائے گا۔(۱)

خلال

خلال کا مفہوم واضح ہے، وضوء وغسل میں داڑھی کے اور پاؤں کی انگلیوں کے خلال کا ذکر حدیث اور فقہ کی کتابوں میں آیا ہے، اپنی اپنی جگہ ان احکام کا ذکر ہوگا ــــ ان کے علاوہ کھانے کے بعد دانتوں میں خلال کا ذکر بھی حدیثوں میں آتا ہے، حضرت ابوایوب انصاری ؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے کھانے کے بعد خلال کرنے والوں کی ستائش کی اور فرمایا کہ فرشتہ کو اس سے بڑھ کر کوئی چیز ناگوار خاطر نہیں ہوتی جو کھانے کا بچا ہوا حصہ منہ میں رہ جاتا ہے(۲) تاہم ابن قیم نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے کہ اس میں واصل بن سائب نامی راوی آئے ہیں جن کو امام بخاری اور نسائی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے،(۳) حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے منقول ہے کہ آپ نے بانس کی لکڑی سے خلال کرنے سے منع فرمایا، مگر یہ روایت بھی ضعیف ہے، اس میں ایک راوی محمد بن عبدالملک انصاری ہیں، جن کی طرف وضع حدیث کی نسبت کی گئی ہے،(۴)

علامہ ابن اثیر نے بھی ایک روایت خلال کی فضیلت میں نقل فرمائی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **رحم الله المتخللين من امتی فی الوضوء والطعام**(۵) ''میری اُمت میں جو لوگ وضوء اور کھانے میں خلال کرتے ہوں اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے'' ــــ بہر حال، صفائی، ستھرائی اسلام کا خاص مزاج ہے اور زندگی میں قدم قدم پر اس نے اس کی رعایت کی ہے، اس لئے موقع بہ موقع خلال کرنا مستحب ہے۔

خلع

''خلع'' کے معنی اتارنے کے ہیں، عرب کپڑے اتارنے کے لئے ''خلع ثوبہ'' کا لفظ بولتے ہیں، قرآن مجید کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جوتا اتارنے کا حکم ان الفاظ میں فرمایا: **فا خلع نعليک**۔ (طٰہٰ:۱۲) یہ لفظ ''خ'' کے پیش کے ساتھ ہے اور اس کا مصدر ''خ'' کے زبر کے ساتھ،(۶) اس تعبیر میں بھی ایک حسین اور لطیف کنایہ ہے، قرآن مجید نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کے لئے لباس قرار دیا ہے(بقرہ:۱۸۷) گویا نکاح کے ذریعہ زوجین ایک لباس میں ملبوس ہوتے ہیں اور خلع کے ذریعہ وہ اس لباس کو اتار پھینکتے ہیں، اس لئے واقعہ ہے کہ خلع کے مفہوم ونتیجہ کا اثر ظاہر کرنے کے لئے اس سے زیادہ موزوں

---

(۱) هدايه : ۴/۴۸۳، ط، رشیدیہ، دہلی

(۲) مسند احمد : ۵/۴۱۶

(۳) زاد المعاد : ۴/۳۰۷

(۴) النهايه : ۲/۷۳، ابن اثیر نے اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے۔

(۵) الدر المختار علی هامش الرد : ۲/۵۷-۵۵۶

(۶) الحدود والاحكام الفقهيه لمصنفک : ۳۸

اور مناسب کوئی اور تعبیر نہیں ہوسکتی تھی۔

اصطلاح میں خلع عورت سے کچھ لے کر اس کو نکاح سے آزاد کردینے کا نام ہے، اسی کو حصکفی نے ان الفاظ میں کہا ہے کہ خلع یا اس طرح کے کسی اور لفظ سے نکاح کو ختم کردینا۔ جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہو —— "خلع" ہے، **ازالة ملک النکاح المتوقفة علی قبولها بلفظ الخلع اومافی معناه.** (۱)

ثبوت

خلع کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے، ارشاد خداوندی ہے کہ اگر زوجین اللہ کی قائم کی ہوئی حدود کو قائم رکھنے کے سلسلہ میں اندیشہ مند ہوں تو اس میں کوئی قباحت نہیں کہ عورت کچھ دے کر رہائی حاصل کرلے، (بقرہ: ۲۲۹) حدیثوں میں حضرت ثابت بن قیس ﷺ کی اہلیہ کا واقعہ تفصیل سے مذکور ہے کہ ان کی بیوی نے مہر میں وصول کیا ہوا باغ شوہر کو واپس کر کے خلع حاصل کیا، (۲) اس کے مشروع ہونے پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے، البتہ ابوبکر بن عبداللہ مزنی کا ایک شاذ قول ہے کہ شوہر کے لئے بیوی سے طلاق کے بدلہ کچھ لینا جائز نہیں۔ (۳)

شریعت کی نظر میں!

شریعت اسلامی میں یہ بات مطلوب ہے کہ رشتہ نکاح ایک دفعہ قائم ہونے کے بعد پھر اُسے توڑا نہ جائے، اس لئے طلاق کی عام صورتوں کی طرح، طلاق کی خاص صورت "خلع" کو بھی پسند نہیں کیا گیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس خاتون نے بلا وجہ اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا اس پر جنت کی بو بھی حرام ہوگی، (۴) لیکن چونکہ بعض دفعہ ازدواجی زندگی کی الجھنوں اور بے سکونیوں کا حل اسی میں مضمر ہوتا ہے، کہ زوجین کو ایک دوسرے کی وابستگی سے آزاد کردیا جائے، اس لئے شریعت نے ان خصوصی حالات و مواقع کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے۔

لہٰذا اگر رشتہ کا نباہ ممکن ہو تو عورت کا بلا ضرورت خلع کا مطالبہ کرنا مکروہ ہے، حافظ ابن حجر کا بیان ہے: **وهو مکروه الا فی حالة مخافة الایقیما حدود الله أو واحد منهما ما امر به.** (۵) "خلع مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ زوجین یا ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کی قائم کی ہوئی حدوں پر قائم رہنے کے سلسلہ میں اندیشہ رکھتے ہوں"، بلکہ ابن قدامہ کا خیال ہے کہ حدیثیں بلا حاجت خلع کو حرام قرار دیتی ہیں۔ (۶) ہاں حاجت و ضرورت کے وقت عورت کا مطالبہ خلع جائز و درست ہے، **و لاباس به عند الحاجة.** (۷) —— البتہ اگر عورت کے مطالبہ تفریق کے لئے کوئی معقول وجہ موجود نہ ہو، مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی نہیں پائی جاتی ہو، مگر عورت کو شوہر کی طرف سے اس درجہ نفور ہو کہ طبیعت کو کسی طور اس کے ساتھ رہنے پر آمادہ نہ پاتی ہو اور اس

(۱) الدر المختار علی هامش الرد: ۲/۵۵-۵۵۶

(۲) بخاری: ۲/۷۹۴، باب الخلع و کیف الطلاق فیه

(۳) بدایة المجتهد: ۲/۸۲-۸۳

(۴) ترمذی: ۱/۱۴۲، باب ماجاء فی المختلعات

(۵) فتح الباری: ۹/۳۴۶

(۶) المغنی: ۷/۳۲۸

(۷) درمختار علی هامش الرد: ۲/۵۵۸

کی وجہ سے شوہر کے ساتھ حق تلفی کا اندیشہ ہو، تو یہ بھی ایک حاجت ہی ہے، بخاری نے حضرت ثابت بن قیس ﷺ کی بیوی کے سلسلہ میں صاف نقل کیا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے اخلاق وسلوک اور دین کے معاملہ میں شاکی نہیں تھیں اور اس کی برملا معترف تھیں، مگر اس کے باوجود دل ان کی طرف مائل نہ تھا اور کہتی تھیں کہ میں نہیں چاہتی ہوں کہ ان کے ساتھ ناشکری اور کفرانِ نعمت کا معاملہ ہو، حضرت ثابت نے اپنی بیوی کو مہر میں ایک باغ دیا ہوا تھا، چنانچہ آپؐ نے ان سے فرمایا کہ باغ واپس لے لیں اور طلاق دیدیں۔ (۱)

خلع کے الفاظ

حنفیہ کے نزدیک خلع کے لئے پانچ الفاظ ہیں: خالعتک (میں نے تم کو خلع دیا) باینتک (میں نے تم سے باہم علاحدگی اختیار کی) بارئتک (میں نے تجھ سے باہم برأت حاصل کی) اور خرید وفروخت کے الفاظ سے، مثلاً بیوی کہے: میں نے تجھ سے اتنے روپیہ کے عوض طلاق خرید کی، یا شوہر کہے: میں نے تجھ سے طلاق اتنے روپیہ کے عوض فروخت کیا (۲) شوافع وحنابلہ کہتے ہیں کہ خلع کیلئے کچھ الفاظ صریح ہیں اور کچھ کنایہ، شوافع کے نزدیک "خلع" اور "مباراۃ"، یہ دو لفظ صریح ہیں، باقی سب کنایہ، اور جن الفاظ سے کنایہ طلاق مراد لی جاتی ہے، ان ہی الفاظ سے خلع بھی مراد لیا جاسکتا ہے، (۳) حنابلہ کے یہاں خلع اور "مباراۃ" کے علاوہ "فسخ نکاح" کا لفظ بھی خلع کے لئے صریح ہے (۴) مالکیہ کے نزدیک خلع کیلئے چار الفاظ ہیں: خلع، مباراۃ، صلح، فدیہ، مگر ان الفاظ کے نتائج میں قدرے فرق ہے، خلع کے الفاظ سے یہ مراد ہے کہ مرد نے عورت کو جو کچھ دیا تھا، سب اس کو واپس مل رہا ہے، صلح سے مراد ہے کہ مرد نے جو کچھ دیا ہے اس کا کچھ حصہ عورت خلع میں واپس کررہی ہے "فدیہ" کے معنی ہیں کہ وہ اس کا اکثر حصہ واپس کررہی ہے، اور "مباراۃ" کے معنی ہیں کہ عورت شوہر کو اپنے تمام حقوق سے بری کررہی ہے۔ (۵) تاہم یہ تمام ہی الفاظ خلع کے لئے ہیں۔

بدل خلع کی مقدار

اگر زیادتی خود مرد کی طرف سے ہو اور عورت تنگ آکر خلع کی طالب ہوئی ہو تب تو عورت سے طلاق کا معاوضہ لینا حرام ہے، اور اگر عورت کی طرف سے زیادتی ہوئی تو معاوضہ لیا جاسکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جو مہر ادا کیا ہے، اس سے زیادہ بھی لے سکتا ہے یا اتنی ہی مقدار؟ حنفیہ کے یہاں دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، یہ بھی کہ زیادہ لینا مکروہ ہے اور یہ بھی کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے دونوں میں اس طرح ہم آہنگی پیدا کی ہے کہ مقدار مہر سے زیادہ لینا مکروہ تحریمی نہیں، مکروہ تنزیہی ہے (۶) ابن قدامہ کی بات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مستحب بہرحال مقدار مہر سے زیادہ نہیں لینا ہے۔ (۷)

(۱) بخاری: ۷۹۴/۲
(۲) ردالمحتار: ۹۱/۵
(۳) منہاج الطالبین للنووی: ۹۴
(۴) المغنی: ۲۵۰/۷
(۵) بدایۃ المجتہد: ۶۶/۲، الباب الثالث فی الخلع
(۶) رد المحتار: ۵۶۰-۶۱/۲
(۷) المغنی: ۲۴۶/۷، کتاب الخلع

بدل خلع

احناف کے یہاں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو مہر بنایا جاسکتا ہے اس کو خلع کا معاوضہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، تاہم اگر کوئی شخص ایسی چیز کو "بدل خلع" بنائے جو شریعت کی نگاہ میں مال نہیں ہے، جیسے: شراب، خنزیر وغیرہ تو عورت پر طلاق تو واقع ہو جائے گی مگر مقررہ عوض یا اس کے بدلہ کچھ اور ادا کرنا بیوی کے ذمہ نہیں ہوگا، (۱) عام طور پر معاملات میں "عوض" کی پوری طرح تعیین و تحدید ضروری ہوتی ہے، ورنہ وہ معاملہ فاسد ہو جاتا ہے، مگر خلع کا معاملہ عام معاملات سے مختلف ہے، بدل خلع مبہم و غیر واضح ہو جب بھی خلع اور بدل خلع کی تعیین درست ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ اس بکری کے حمل میں جو کچھ ہے اس پر خلع کرتا ہوں، یا اس درخت میں لگے ہوئے پھل پر، تو خلع درست ہوگا اور بکری گابھن ہو تو اس کے حمل کا اور درخت کے پھل کا وہ حقدار ہوگا، (۲) یہ بھی درست ہے کہ خلع کے عوض کو مرد اپنے یا بیوی کے یا کسی تیسرے شخص کے فیصلہ پر موقوف کردے۔ (۳)

خلع میں عورت اپنے کسی شخصی حق سے بھی دستبردار ہوسکتی ہے، جیسے نفقۂ عدت، زمانۂ نکاح کا نفقہ وغیرہ یا خود مہر، لیکن عورت کا ایسا حق جس سے دوسروں کا حق بھی متعلق ہو، اس سے دستبردار نہیں ہوسکتی، اس ذیل میں بچوں کے حق پرورش (حضانت) کا مسئلہ آتا ہے، حنفیہ کے نزدیک بچہ کی پرورش کا حق تنہا عورت کا حق نہیں اس سے خود اس بچہ کا حق بھی متعلق ہے اس لئے عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ طلاق کے عوض اس حق سے دستبردار ہو جائے، اور ہو جائے تو اس شرط کا اعتبار نہیں، البتہ عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، (۴) اسی طرح عدت کے درمیان رہائش (سکنی) سے عورت کا حق بھی متعلق ہے، شوہر کا بھی کہ اس سے نسب کی حفاظت متعلق ہے اور خود باری تعالیٰ کا بھی کہ یہ حدود اللہ ہیں اور ان سے تجاوز حقوق اللہ میں تعدی ہے، پس اگر کوئی عورت شوہر کو خلع میں "سکنی" سے بری کردے تو یہ شرط معتبر نہیں، ہاں اگر یوں کہے کہ وہ شوہر کی طرف سے "سکنی" کے کرایہ کی ذمہ دار ہوگی تو اب یہ شرط معتبر ہوگی (۵) مالکیہ کے نزدیک عورت خلع میں حق پرورش سے دستبردار ہوسکتی ہے (۶) گویا ان کے نزدیک یہ خالص عورت کا حق ہے۔

احکام ونتائج

خلع سے جو احکام مرتب ہوتے ہیں وہ اس طرح ہیں:

۱- اکثر فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، (۷) حنابلہ کے یہاں ایک قول اسی کے مطابق ہے اور ایک قول کے مطابق "فسخ" ہے، یعنی اس کا شمار طلاق میں نہیں، (۸) اسی طرح کی ایک رائے شوافع کی بھی ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو

---

(۱) هنديه : ۱/۴۹۵
(۲) درمختار : ۲/۵۶۲، هنديه : ۱/۴۹۴
(۳) هنديه : ۱/۴۹۵
(۴) المبسوط : ۶/۱۶۹، خانيه على هامش الهنديه : ۱/۵۳۷
(۵) خانيه : ۱/۵۳۷
(۶) الشرح الصغير للدردير : ۲/۵۲۲
(۷) دیکھئے : درمختار ۲/۵۶۱، المغنى : ۷/۲۴۹
(۸) المغنى : ۷/۲۴۹، اسی طرح کی ایک رائے شوافع کی بھی ہے حوالہ مذکور

پہلے دو طلاق دی تھی، پھر خلع کی نوبت آئی تو عام فقہاء کے نزدیک اب اس پر تین طلاقیں واقع ہو چکیں اور جو لوگ خلع کو "فسخ" کہتے ہیں، ان کے نزدیک دو ہی طلاقیں واقع ہوئیں۔

۲- خلع کے لئے قاضی سے رجوع کرنا اور قاضی کا فیصلہ کرنا ضروری نہیں۔(۱)

۳- خلع کے بعد تمام ہی فقہاء کے نزدیک بلا نکاح رجعت کا حق باقی نہیں رہتا۔(۲)

۴- خلع میں جو عوض طئے پایا ہے، اگر اس کو عوض بنانے میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو یا اس سے دوسروں کا حق متعلق نہ ہو، تو عورت پر اس بدل کی ادائیگی واجب ہے۔

۵- خلع میں اگر فاسد شرطیں لگائی جائیں تب بھی خلع درست ہو جائے گا۔

۶- خلع کے بعد عدت کی حالت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صریح لفظوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں واقع نہیں ہوتی۔(۳)

۷- لفظ "خلع" کے ذریعہ خلع کیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زن و شو ایک دوسرے کے ذمہ نکاح کے سلسلہ میں واجب الاداء جملہ حقوق سے بری ہو جائیں گے، گو معاملہ، تمام حقوق یا صراحت کے ساتھ ان حقوق سے براءت کا ذکر نہ ہو مگر دوسرے فقہاء کے نزدیک تعیین و تحدید کے ساتھ فریقین نے جن حقوق سے دستبرداری کی صراحت کی ہو صرف ان ہی سے بری الذمہ ہو سکیں گے۔(۴)

متفرق احکام

خلع میں وقت کی کوئی قید نہیں، حالت حیض یا ایسے طہر جس میں بیوی سے صحبت کر چکا ہو ـــــ میں بھی بلا کراہت خلع کیا جا سکتا ہے،(۵) اگر مرد نے خلع کی پیشکش کی تو احناف کے نزدیک یہ مرد کے حق میں "یمین" یعنی نا قابل واپسی اقرار ہے "خلع" کے یمین ہونے سے درج ذیل احکام متعلق ہیں:

۱- شوہر اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا۔

۲- شوہر نے جس مجلس میں خلع کی پیشکش کی ہے اس کے بعد بھی عورت کو خلع کا حق باقی رہتا ہے، مجلس تک محدود نہیں رہتا۔

۳- شوہر کے لئے درست ہے کہ وہ خلع کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرے، یا مستقبل کے کسی وقت کے ساتھ متعلق کر دے اور ایسی صورت میں اس مقررہ وقت کے آنے پر ہی عورت کا قبول کرنا معتبر ہوگا۔(۶)

خلع سے متعلق ایک اہم بحث یہ ہے کہ اگر زوجین کے درمیان اختلاف بڑھ جائے اور اس کے حل کیلئے قاضی حَکَم مقرر کرے، تو حَکَم کے کیا اختیارات ہوں گے؟ـــــ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کا اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، قاضی خود یا قاضی کی

---

(۱) المغنی : ۲۳۹/۷

(۲) المغنی : ۲۵۱/۷

(۳) المغنی : ۲۵۱/۷

(۴) ھدایہ جزء دوم ،باب الخلع ، الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۵۰۹/۷

(۵) المغنی : ۲۴/۷

(۶) الفقہ الاسلامی و ادلتہ: ۴۸۸/۷

طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتا، اس کے برخلاف امام مالکؒ کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گزرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دو رکنی مصالحتی کمیٹی قائم کرے گا، جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا، اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کرادیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علاحدگی کرادی جائے تو وہ یہ بھی کر سکتے ہیں، اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر معاف کردے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہو جائے۔(۱)

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اُصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے، اسی لئے مرد کی آمادگی بہر طور ضروری ہوگی، اسی بنا پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے، اور وہ ان ہی حدود میں رہ کر اقدام کر سکتا ہے جو زوجین نے متعین کردی ہیں، ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے کہ حضرت علی ﷜ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم متعین کئے، پھر ان حکمین سے مخاطب ہو کر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کر سکو تو جمع کردو اور اگر تفریق وعلاحدگی مناسب محسوس ہو تو علاحدہ کردو، عورت تو اس پر آمادہ ہو گئی مگر مرد نے علاحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا، حضرت علی ﷜ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر صورت پر آمادگی کا اظہار نہ کردو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔

امام مالکؒ کے دلائل

مالکیہ کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں، قرآن کہتا ہے:

وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما . (النساء:۳۵)

اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہو تو ایک ایک حکم مرد وعورت کے خاندان سے بھیجو، اگر وہ دونوں اصلاح حال چاہیں تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا۔

اس آیت میں متعدد قرائن ایسے ہیں جو امام مالکؒ کے موقف کی تائید کرتے ہیں:

۱- اس آیت کے مخاطب قضاۃ اور حکام ہیں، اکثر مفسرین اور خود ابوبکر جصاص رازی کی رائے یہی ہے۔

۲- قرآن نے ''حَکَم'' کا لفظ استعمال کیا ہے، حکم کے معنی خود فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔

۳- قرآن نے ''ان یریدا اصلاحا'' کہا ہے، پس حکمین کی طرف ارادہ اور ''چاہنے'' کی نسبت کی گئی ہے، اور یہ بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہو۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۱۹۲/۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۶/۵

احادیث

اب آیئے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے خودمختار ہونے کو بتاتی ہیں:

۱- امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی (جمیلہ بنت عبداللہ) حضور ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے ثابت کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں، لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں کہ مسلمان ہو کر کسی کی ناشکری کروں، یعنی ایک طرف ثابت کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے، دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے، اس لئے ہم دونوں میں علاحدگی کرادی جائے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کو اس کا باغ لوٹادو گی؟ انھوں نے کہا: ''ہاں'' اب آپ ﷺ نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو ایک طلاق دیدو۔

حضور ﷺ نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا، بلکہ واضح لفظوں میں طلاق دینے کا حکم فرمادیا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضا مندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا۔

۲- دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت رضی اللہ عنہ ہی کا ہے جسے ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے، حضرت حبیبہ بنت سہل، ثابت بن قیس کے نکاح میں تھیں، ثابت رضی اللہ عنہ نے حبیبہ رضی اللہ عنہا کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا، حبیبہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی، آپ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ ''حبیبہ کے مال میں سے کچھ لے کر رہا کردو''

اس واقعہ میں بھی آپ ﷺ نے ثابت رضی اللہ عنہ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی اور ان سے طلاق پر رضا مندی نہیں معلوم کی، بلکہ حالات کو پیش نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمادیا کہ مہر کی رقم لے کر طلاق دیدیں۔

آثارِ صحابہ

۱- اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش آیا، ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب اور فاطمہ بنت عتبہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا، فاطمہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شکایت کی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بحیثیت حکم بھیجا، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''میں ضرور ان دونوں میں تفریق کردوں گا'' حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ''میں عبد مناف کے دو بزرگ خاندانوں میں تفریق نہیں کرسکتا، یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کرلی''(۱)

یہاں بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بحیثیت حکم فرمانا کہ ''میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کردوں گا'' اس بات کا واضح ثبوت ہے، کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہوجائیں۔

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن : ۱۷۶/۵

ان ہی وجوہ کی بنا پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے، اور یہی اکثر فقہاء اوزاعی اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ، ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں حضرت علی ؓ حضرت عثمان ؓ اور عبداللہ بن عباس ؓ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں، کہ علماء کرام اور ارباب افتاء موجودہ حالات کے تناظر میں اس پر غور کریں، **واللہ ھو المستعان وعلیہ التکلان**۔(۱)

خلوت (یک جائی وتنہائی)

''خلوت'' کے معنی تنہائی کے ہیں، زوجین کی خلوت سے مختلف احکام متعلق ہیں، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خلوت بنیادی طور پر ہمبستری کے حکم میں ہے، لہٰذا جس طرح بیوی سے ہمبستری کی صورت میں مہر واجب ہوتا ہے، خلوت کے بعد بھی پورا مہر واجب ہوگا، شوافع کے نزدیک خلوت ہمبستری کے حکم میں نہیں ہے، اگر ہمبستری نہیں ہوئی صرف خلوت پائی گئی، پھر زوجین میں تفریق کی نوبت آگئی تو نصف مہر واجب ہوگا، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: **وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن** (البقرۃ: ۲۳۷) یہاں ''عورت کے مساس'' سے جماع مراد ہے، اس لئے جماع سے پہلے وہ نصف مہر ہی کی حقدار ہے۔

حنفیہ نے ایک اور روایت سے استدلال کیا ہے، قرآن کا بیان ہے کہ اگر پورا مہر ادا کر چکے ہو اور نوبت خلع کی آئے تب تمہیں کچھ واپس نہیں لینا چاہئے کہ تم ایک دوسرے سے مل چکے ہو'' **کیف تاخذونہ، وقد افضی بعضکم الی بعض** (النساء: ۲۱) یہاں عورت کے مکمل مہر کے حقدار ہونے کی وجہ ''افضا'' قرار دی گئی ہے، فراء لغت عربی کے بڑے ماہرین میں ہیں، کہتے ہیں کہ ''افضاء'' کے معنی خلوت ہی کے ہیں، خواہ جماع کی نوبت آئی ہو یا نہ آئی ہو، **الافضاء ھو الخلوۃ دخل بھا او لم یدخل**''(۲) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے اپنی بیوی کا دو پٹہ اتارا اور اسے دیکھا، اس کا مہر واجب ہوگیا، ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو، (۳) زرارہ بن اوفی نے خلفاء راشدین کا فیصلہ نقل کیا ہے کہ جس نے دوازہ بند کرلیا اور پردہ گرادیا، اس پر مہر واجب ہوگیا اور عدت بھی، یہی بات زید بن ثابت ؓ سے منقول ہے، بلکہ ابن قدامہ تو اسی پر صحابہ کے اجماع کا دعوی کرتے ہیں، عبداللہ بن مسعود ؓ اور عبداللہ بن عباس ؓ سے اس کے برعکس رائے نقل کی گئی ہے، مگر امام احمدؒ نے سند کے اعتبار سے اس نسبت کو غلط قرار دیا ہے(۴) فقہاء حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔(۵)

ان حضرات کی رائے کو خصوصاً اس بات سے قوت پہونچتی ہے کہ عورت کا کام ''تسلیم نفس'' ہے، جب تنہائی ہوگئی، جماع

---

(۱) خلع میں حکمین اور قاضی کے اختیارات پر یہ گفتگو راقم الحروف کی کتاب '' طلاق وتفریق '' ۹۵ تا ۳ طبع دوم دہلی ۹۲ء، کی تلخیص ہے جو عزیزی مولوی سید اسرار الحق سبیلی نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع: ۲/۲۹۲

(۳) حوالۂ سابق

(۴) دیکھئے: المغنی: ۷/۱۹۱

(۵) حوالہ سابق

سے کوئی مانع باقی نہ رہا، تو عورت نے اپنا نفس سپرد کر دیا، اب اگر مرد نے پیش قدمی نہیں کی تو اس میں عورت کی کوتاہی نہیں، اس لئے اس کو اس کا پورا پورا حق ملنا چاہئے۔

خلوت صحیحہ؟

تاہم یہ ضروری ہے کہ خلوت اس طرح ہوئی ہو کہ جماع سے کسی قسم کا کوئی مانع باقی نہیں رہا ہو، ایسی خلوت کو "خلوت صحیحہ" کہا جاتا ہے، خلوت صحیحہ کی تفصیل یوں ہے کہ اس میں جماع سے کوئی حقیقی، شرعی یا طبعی مانع باقی نہیں رہے، حقیقی مانع سے مراد یہ کہ زن وشو میں سے کوئی اتنا بیمار ہو کہ جماع کے لائق نہ رہے، یا دونوں میں سے کوئی اپنی کم عمری کی وجہ سے فعل مباشرت کے قابل نہ ہو، یا عورت کی شرمگاہ میں گوشت یا ہڈی اس طرح بڑھ گئی ہو کہ جماع ممکن نہ ہو، جس کو "رتق" اور "قرن" کہتے ہیں ــــ ہاں نامرد اور آختہ (خصی) شخص کی خلوت معتبر ہوگی، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس شخص کی خلوت بھی جماع ہی کے حکم میں ہوگی جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو (مجبوب)، مانع حقیقی ہی کو بعض مصنفین نے "مانع حسی" سے بھی تعبیر کیا ہے۔

مانع شرعی یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک رمضان کا روزہ رکھے ہوا ہو، حج فرض یا نفل یا عمرہ کا احرام باندھے ہوا ہو، عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہو، ویسے حیض ونفاس کی حالت طبعی مانع بھی ہے ــــ مانع طبعی کی صورت یہ ہے کہ زوجین کے ساتھ کوئی تیسرا شخص بینا یا نابینا، مرد یا عورت، بالغ یا ان امور سے آگاہ نابالغ موجود ہو، خوابیدہ شخص بھی اسی حکم میں ہے کہ گو وہ ابھی سویا ہوا ہے، لیکن ہمہ وقت اس کی بیداری کا امکان موجود ہے، کھلی جگہ، صحرا، حجاب و دیوار سے خالی صحن وچھت، گذرگاہ عام اور مسجد وغیرہ میں خلوت کی صورت طبعی مانع موجود ہے کہ دوسروں کی نگاہ پڑنے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حیا جماع میں مانع ہوا کرتی ہے، بلکہ مسجد میں تو مانع شرعی بھی موجود ہے۔(۱)

غرض زوجین کی ایسی تنہائی جس میں جماع کے لئے کوئی جسمانی، شرعی یا طبعی رکاوٹ باقی نہیں رہے "خلوت صحیحہ" ہے اور جماع کے حکم میں ہے ــــ ان موانع کے ساتھ تنہائی جماع کے حکم میں نہیں، چنانچہ نکاح فاسد، میں خلوت جماع کے حکم میں نہیں کہ نکاح کا فاسد ہونا شرعاً جماع کے لئے مانع ہے (۲) ان موانع کے ساتھ تنہائی کو فقہاء "خلوت فاسدہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

جب خلوت جماع کے حکم میں ہے؟

خلوت کی وجہ سے جو احکام مرتب ہوں گے، فقہاء نے ان کا بھی ذکر کیا ہے، جو حسب ذیل ہیں:

۱- عورت کا پورا مہر واجب ہوگا، مہر مقرر نہ رہا ہو تو مکمل خاندانی مہر (مہر مثل) ادا کرنا ہوگا۔
۲- طلاق وتفریق کی صورت عورت پر عدت واجب ہوگی۔
۳- دورانِ عدت اس عورت کی بہن سے یا چوتھی عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ یہ اصل میں عدت کا حکم ہے۔
۴- عورت کا نفقہ اور سکنی واجب ہوگا۔

(۱) ملخص از بدائع الصنائع ۲/۹۳-۲۹۲ ردالمحتار ۲/۲۹-۴۲۸

(۲) بدائع الصنائع : ۲/۲۹۳، المغنی : ۷/۱۹۳

۵- لفظ صریح کے ذریعہ طلاق دی جائے، تو طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائن۔

۶- عورت کے بچہ کا اس مرد سے نسب ثابت ہوگا۔ حنفیہ کے یہاں تو خود نکاح ہی ثبوت نسب کے لئے ہے، لیکن دوسرے فقہاء کے ہاں محض نکاح کافی نہیں، خلوت وتنہائی ضروری ہے۔

جب خلوت جماع کے حکم میں نہیں؟

ان کے علاوہ دوسرے احکام میں خلوت جماع کے حکم میں نہیں ہے، فقہاء نے اس ذیل میں جو احکام ذکر کئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱- غسل واجب نہ ہوگا۔

۲- زنا کرنے کی صورت اس پر شادی شدہ شخص کی حد جاری نہ ہوگی۔

۳- اس بیوی کی بیٹی سے نکاح اس پر حرام نہ ہوگا۔

۴- اگر پہلے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دیدی تھیں، تو محض خلوت کی وجہ سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوگی۔

۵- رجعت شمار نہ ہوگی طلاق رجعی کے بعد جس کی ضرورت پڑتی ہے۔

۶- خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دیدے تو عدت کے اعتبار سے طلاق بائن کے حکم میں ہوگی اور شوہر کو رجعت کا حق باقی نہیں رہے گا۔

۷- خلوت کی عدت میں شوہر کی وفات ہوگئی، تو عورت میراث کی حقدار نہ ہوگی۔

۸- خلوت کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو دوسرے نکاح کے وقت عورت کنواری لڑکی کے حکم میں ہوگی اور اس کی خاموشی ہی نکاح کو قبول کرنا متصور ہوگا۔

۹- امام ابوحنیفہؒ کے یہاں عورت کا حق جماع ایک ہی دفعہ ہے، وہ اس خلوت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

۱۰- ایلاء کیا ہو تو مدت ایلاء میں محض خلوت ''فئی'' کے لئے کافی نہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ایلاء)

۱۱- روزۂ رمضان میں خلوتِ صحیحہ کی تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔

۱۲- نماز، روزہ، احرام، اعتکاف ایسی عبادتیں، جو جماع سے فاسد ہوجاتی ہیں، خلوتِ صحیحہ ان عبادتوں کے لئے باعث فساد نہیں۔(۱)

غیر محرم کے ساتھ تنہائی

یہ تو حکم تھا زوجین کی خلوت کا، جہاں تک غیر محرم عورت کے ساتھ خلوت وتنہائی کی بات ہے تو آپ ﷺ نے اس کو شدت سے منع فرمایا ہے، ایک بار آپ ﷺ نے عورتوں کے یہاں جانے سے منع فرمایا، دریافت کیا گیا، سسرالی رشتہ دار کے لئے کیا حکم ہے؟ فرمایا: وہ تو ''موت'' ہیں یعنی ان کی آمد ورفت میں فتنہ زیادہ ہے، ایک موقع سے آپ ﷺ نے غیر محرم عورت کے ساتھ خلوت کی ممانعت فرمائی، ایک صاحب نے عرض کیا: میری بیوی حج کو جارہی ہے اور میرا نام جہاد کیلئے لکھ لیا گیا ہے؟ ارشاد ہوا: تم واپس ہو جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو۔(۲)

---

(۱) در مختار علی ھامش الرد ۲/۳۴۳-۳۴۲، شامی نے دو اور صورتیں ذکر کی ہیں، مگر وہ متفق علیہ نہیں ہیں

(۲) دونوں روایتیں بالترتیب عقبہ بن عامر اور عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہیں، صحیح بخاری ۲/۷۸۷

اس لئے اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی مکروہ تحریمی ہے، **والخلوة بالاجنبية مكروه تحريماً** ۔(۱)

خلوق　(زعفرانی عطر)

''خ کے زبر اور ل کے پیش کے ساتھ'' زعفران وغیرہ سے بنے ہوئے عطر کو کہتے ہیں، جس پر سرخی اور زردی غالب رہا کرتی ہے، (۲) روایتیں کئی ہیں جو اس طرح کے زعفرانی عطر کے مرد کے لئے ممنوع ہونے کو بتاتی ہیں، حضرت عمار بن یاسر ﷺ فرماتے ہیں کہ میں شب کو اپنے گھر آیا، میرے ہاتھ پھٹ گئے تھے، اہل خانہ نے زعفران لگا دیا، میں خدمت نبویؐ میں حاضر ہوا اور سلام عرض کیا، مگر نہ جواب مرحمت ہوا نہ (معمول کے مطابق) کلمات ترحیب سے نوازش ہوئی، بلکہ حکم ہوا کہ جاؤ اسے دھودو، گئے اور دھو کر دوبارہ حاضر ہوئے، اب بھی رنگ کا دھبہ باقی تھا، دوبارہ اُسے دھونے کا حکم ہوا، جب تعمیل حکم کے بعد حاضر ہوئے تو اب سلام اور ''خوش آمدید'' سے سرفراز فرمایا گیا، پھر چند لوگوں کا ذکر فرمایا کہ جن کے پاس فرشتے نہیں آتے، ان میں ایک وہ شخص ہے جس نے زعفران کا لیپ کیا ہوا ہو **المتضمخ بالزعفران** (۳) امام ابو داؤد نے اس طرح کی متعدد روایات نقل کی ہیں۔(۴)

اسی بناپر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ مردوں کے لئے کپڑے اور جسم ہر دو پر زعفران کے استعمال کو منع کرتے ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک بدن پر زعفران ملنا مردوں کے لئے جائز نہیں، مگر کپڑوں پر استعمال ہو تو مضائقہ نہیں، مالکیہ کے پیش نظر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ﷺ کی روایت ہے کہ وہ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو کپڑے پر زعفران کا اثر تھا، آپ ﷺ نے وجہ دریافت فرمائی تو عرض کیا کہ نکاح ہوا ہے، اس موقع سے آپ ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، حافظ ابن حجر نے جواب دیا کہ اصل میں خود حضرت عبدالرحمٰن ﷺ نے زعفران استعمال نہیں فرمایا تھا بلکہ آپ کی اہلیہ نے جو زعفران استعمال کیا تھا، اس کا دھبہ لگ گیا تھا، پس آپؐ نے قصد و ارادہ کے ساتھ زعفران کا استعمال نہیں فرمایا تھا۔(۵)

خلیط　(ایک قسم کا مشروب)

عربوں میں نبیذ پینے کا خاص ذوق تھا، نبیذ مختلف پھلوں اور خاص کر خشک و تر کھجوروں اور انگور اور کشمش کی بنایا کرتے تھے، جس چیز کی نبیذ بنانی ہوتی اُسے پانی میں ڈال دیا جاتا، تا آنکہ پانی میں اس کا اثر آجائے، پانی میں رکھنے کا وقفہ طویل ہو جاتا ہے تو مشروب میں شدت پیدا ہو جاتی ہے اور نشہ کی کیفیت آجاتی ہے، اس کے بعد اس کا پینا جائز نہیں، اس کیفیت سے پہلے اس کا پینا حلال ہے ـــــ بعض اوقات ایسے پھلوں کو ایک ہی پانی میں ڈال کر نبیذ بنائی جاتی ہے، ایسی مخلوط نبیذ کو ''خلیط'' کہتے ہیں۔(۶)

---

(۱) بزازیه علی هامش الهندیه : ۶/۷۱
(۲) النهایه لابن اثیر : ۲/۷۱
(۳) ابوداؤد : ۲/۵۷۵، باب فی الخلوق للرجال
(۴) حوالۂ مذکور
(۵) عون المعبود : ۱۱/۲۳۶-۲۳۵
(۶) دیکھئے : النهایه ۲/۶۳، ماده "خلط"

حدیثوں میں ایسے مخلوط مشروب کی ممانعت آئی ہے، حضرت جابر ﷺ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کھجور، کشمش اور خشک وتر کھجوروں کے ''خلیط'' سے منع فرمایا،(۱) امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اسی حدیث کی وجہ سے ایسا مخلوط مشروب بہرصورت حرام ہے، نشہ پیدا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔(۲) خطابی نے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ کی بھی راجح رائے یہی ہے،(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت اس وقت ہے جب نشہ پیدا ہو جائے، قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ دو پاک وحلال چیزیں باہم ملیں تو اس وقت تک حرام نہ ہوں، جب تک کہ حرمت کا کوئی سبب بھی موجود نہ ہو، صاحب ہدایہ نے حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کا ابن زیاد کو کھجور اور کشمش کا مخلوط مشروب پلانا ذکر کیا ہے،(۴) حنفیہ کا خیال ہے کہ اصل میں یہ حکم احتیاطی ہے، دو نوع کی چیزیں جب جمع ہوتی ہیں تو اس میں فساد اور سڑن کی کیفیت جلد پیدا ہوتی ہے اور یہی کیفیت نشہ کو لاتی ہے، اس لئے احتیاطاً ایسے مشروب سے منع کیا گیا ہے، اور اس طرح کی احتیاطی ہدایات کراہت تو ثابت کرسکتی ہے، حرمت کا باعث نہیں بن سکتیں۔(۵)

(فقہ کی کتابوں میں حق شفعہ کے ذیل میں بھی ''خلیط'' کا ذکر آتا ہے اور زکوٰۃ کے باب میں بھی کہ دو اشخاص کے مشترکہ مخلوط اموال میں نصاب زکوٰۃ کس طرح متعین ہوگا؟ ان مباحث پر ''شفعہ'' اور ''زکوٰۃ'' کے تحت روشنی ڈالی جائے گی، وباللہ التوفیق)۔

خمر (انگوری شراب)

احکام شریعت کی بنیاد پانچ مقاصد پر ہے، ان مقاصد پنجگانہ میں سے ایک عقل کا تحفظ بھی ہے، شریعت کے تمام احکام کا مخاطب ہونا اسی پر موقوف ہے کہ انسان کے عقل و ہوش سلامت ہوں، اس لئے شریعت اسلامی میں عقل کی حفاظت کی اہمیت ظاہر ہے، شراب کا حملہ براہ راست عقل انسانی پر ہوتا ہے، اس لئے پیغمبر اسلام ﷺ نے بڑے تاکید واہتمام کے ساتھ شراب کی ممانعت فرمائی، ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو شراب پینے والے اور پلانے والے پر، بیچنے اور خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر اور اس پر جس کے لئے نچوڑا جائے، اٹھانے والے پر اور اس پر جس کے لئے اٹھا کر لے جایا گیا ہو۔(۶) ایک اور روایت میں ہے کہ جس نے نشہ پیا اس کی چالیس دنوں کی نماز قبول نہ ہوگی اور اس کا اجر کم کردیا جائے گا، توبہ کرے تو توبہ قبول ہوگی لیکن اگر چوتھی بار پی لے تو آخرت میں اہل جہنم کا پیپ اسے پلایا جائے گا،(۷) —— ابتداء میں تو آپ ﷺ نے اس برتنوں کے استعمال سے بھی منع فرما دیا تھا جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، بعد کو اجازت دے دی گئی(۸)۔ اور یہ پیش گوئی بھی فرمائی تھی کہ ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ کچھ لوگ شراب کو نام بدل کر حلال کرنے کی کوشش کریں گے(۹) فی زمانہ ہم بچشم سر حضور ﷺ کی اس پیشین گوئی کا

(۱) نسائی: ۳۲۳/۲، خلیط البسر و الرطب
(۲) النهایه: ۶۳/۲
(۳) حاشیه نسائی: ۳۲۲/۲
(۴) هدایه: ۴۸۰/۴، کتاب الاشربه
(۵) دیکھئے: زهر الربیٰ علی النسائی: ۳۲۲/۲
(۶) ابو داؤد: ۱۵۷/۲، باب العصیر للخمر
(۷) ابو داؤد: ۵۱۸/۲، باب ماجاء فی السکر، نسائی: ۳۲۹/۲
(۸) بخاری: ۱۳۷/۲، باب ترخیص النبی فی الاوعیة و الظروف
(۹) بخاری: ۸۳۷/۲، باب ماجاء فی من یستحل الخمر و من یسمیه بغیر اسمه، ابو داؤد: ۵۱۱/۲

مشاہدہ کررہے ہیں ، جبکہ بعض اہل ہواء وہوس کہتے ہیں کہ قرآن نے صرف شراب کا ناپاک ہونا بیان کیا ہے نہ کہ حرام ہونا۔ والی الله المشتکی.

خمر کے متعلق کچھ ضروری احکام ''اشربہ'' کے تحت لکھے جاچکے ہیں ،(۱) خمر کے سرکہ بنانے کا مسئلہ ''خل'' کے ذیل میں آچکا ہے، جامد، نشہ آور اشیاء کا ذکر ''بنج'' کے تحت کیا گیا ہے۔

یہاں تین مسائل زیر بحث یہ ہیں: اول یہ کہ خمر کی حقیقت کیا ہے؟ دوسرے شراب کی حد، اور تیسرے بنانے والوں سے ایسے پھلوں کے رس فروخت کرنے کا کیا حکم ہے جن سے شراب بنائی جاتی ہے۔؟

خمر کی حقیقت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقی خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے ، عام طور پر فقہاء عراق ابراہیم نخعی ، سفیان ثوری ، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے ، امام مالکؒ امام شافعیؒ ، امام احمدؒ اور فقہاء حجاز ہر نشہ آور مشروب کو خمر قرار دیتے ہیں۔(۲)

حنفیہ کا مستدل لغت ہے کہ عربی زبان ولغت میں خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب ہی پر ہوتا ہے ، دوسرے فقہاء نے اس پر کئی طریقوں سے استدلال کیا ہے ، اول یہ کہ خمر کے مادۂ اشتقاق میں عقل کو مبہوت کردینے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے خمر کو خمر کہا گیا ، حدیث میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ موجود ہے ، حضرت عمرؓ نے فرمایا **الخمر ماخامر العقل** .(۳)

دوسرے : روایات میں انگور کے علاوہ مختلف اشیاء کی مشروبات پر صریحاً خمر کا اطلاق کیا گیا ہے ، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب شراب کا حکم نازل ہوا تو کھجوروں کی شراب پی جاتی تھی ،(۴) خود حضرت عمرؓ کی صراحت ہے کہ حرمت خمر کی آیت نازل ہوتے وقت انگور، شہد، گیہوں اور جو کی خمر بنائی جاتی تھی ،(۵) حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ گیہوں سے ، جو سے ، کھجور سے ، کشمش سے اور شہد سے خمر تیار کی جاتی ہے۔(۶)

تیسرے : اس مضمون کی روایتیں بھی کثرت سے موجود ہیں کہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے اور جس کی کثیر مقدار نشہ پیدا کردے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہوتی ہے ، **ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام** ، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جس کے تین صاع (تقریباً دس کیلو) سے نشہ پیدا ہوتا ہو اس کا ایک چلو بھی حرام ہوگا۔(۷)

رہ گیا حنفیہ کا لغت سے استدلال کرنا تو اول تو فقہاء حجاز کے لئے بھی لغت کی تائید موجود ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ، دوسرے ایسا بھی ممکن ہے کہ لفظ کا حقیقی لغوی معنی اور ہو ، اور حقیقی شرعی معنی مصداق کے اعتبار سے اس سے عام ہو ، امام محمدؒ کی بھی وہی رائے ہے جو جمہور فقہاء کی ہے (۸) امام طحاوی کا بھی اسی

(۱) قاموس الفقه ، اول

(۲) بداية المجتهد : ۳۷۱/۱ ، المغني : ۹/۱۳۶

(۳) ابوداؤد : ۵۱۶/۲ ، باب تحريم الخمر ، بخاري : ۸۳۷/۲

(۴) بخاري : ۸۳۶

(۵) ابوداؤد : ۵۱۲۲ ، باب تحريم الخمر

(۶) ترمذي : ۹/۲

(۷) ترمذي : ۸/۲ ، باب ماجاء ما اسكر كثيره فقليله حرام

(۸) بزازيه على هامش الهنديه : ۱۹۲/۲

طرف رجحان معلوم ہوتا ہے، (۱)اور اسی پر فی زمانہ مشائخ احناف کا فتویٰ ہے، ورنہ اندیشہ ہے کہ اس سے بڑے فتنہ کا ظہور ہو۔ (۲)

شراب کی سزا

شراب نوشی ان جرائم میں سے ہے جن کو شریعت نے قابل سرزنش قرار دیا ہے اور مستقل حد مقرر فرمائی ہے، ابتداء میں کوئی مقررہ حد نہیں تھی، لوگ شراب پینے والوں کو کھجور کی ٹہنی اور جوتے وغیرہ سے مارتے تھے (۳) بعض دفعہ آپ ﷺ نے چالیس کے قریب چھڑی مارنے کا فیصلہ کیا ہے، حضرت ابوبکر ؓ چالیس کوڑے لگایا کرتے تھے، حضرت عمر ؓ نے صحابہ سے مشورہ کیا کہ کوئی ایک سزا متعین ومقرر کردی جائے، حضرت علی ؓ نے فرمایا کہ عام طور پر نشہ میں بدمست ہذیان گوئی کرتا ہے اور اسی ہذیان گوئی میں لوگوں پر تہمت بھی لگا دیتا ہے، لہٰذا قذف کی سزا یعنی اسی (۸۰) کوڑے اس جرم پر بھی لگائی جائے، (۴) بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ؓ نے بھی اسی کوڑے سزا مقرر کرنے کی رائے دی۔ (۵) یہی رائے احناف، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک چالیس کوڑے شراب نوشی کی حد ہے۔ (۶) یوں تو تمام ہی حدود میں شریعت کا بنیادی اُصول ہے کہ شبہ کا فائدہ مجرم کو دیا جائے گا، اور شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہوجائیں گی، مگر حنفیہ نے خصوصیت سے اس مسئلہ میں کچھ زیادہ ہی احتیاط برتی ہے، کہ اگر گواہان کی پیشی یا نشہ نوش کے اقرار کے وقت اس کے منہ میں شراب کی بو باقی نہ رہی تو اس پر حد جاری نہیں کی جائیگی، اسی طرح شراب کی بو پائی جائے یا شراب کی قئی کرلے، لیکن شراب پینے کا اقرار نہ کرتا ہو، اقرار سے رجوع کررہا ہو، تو ایسی صورتوں میں بھی اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ (۷) — علامہ ابن نجیم نے بھنگ کے نشہ کو باعث حد قرار نہیں دیا ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ بھنگ، حشیش اور افیون بھی حرام ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ بھنگ کے نشہ پر بھی حد جاری ہوگی، (۸) میرا خیال ہے کہ فی زمانہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر شراب کا اقرار کرلے تو گوکہ بونہ پائی جائے پھر بھی حد جاری ہوگی۔ (۹)

شراب نوشی کی حد ہوش میں آنے کے بعد جاری کی جائیگی اور ایک ہی جگہ پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے بلکہ جسم کے مختلف حصوں پر ضرب لگائی جائیگی، البتہ سر، چہرہ اور شرمگاہ پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، قول مشہور ہے کہ کوڑہ لگاتے ہوئے تہبند کے علاوہ بقیہ کپڑے اتار لئے جائیں، لیکن امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے، (۱۰) مردوں کو حد جاری کرتے وقت کھڑا رکھا جائے گا اور عورتوں کو بٹھایا جائے گا اور اس کے ہاتھ باندھ دیئے جائیں گے تاکہ

(۱) مختصر الطحاوی : ۲۴۸
(۲) بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۱۸۱
(۳) بخاری : ۱۰۰۲/۲
(۴) موطاء امام مالک ۳۵۷، باب ماجاء فی الحد فی الخمر
(۵) ترمذی : ۲۶۶/۱، باب ماجاء فی حد السکران
(۶) المغنی : ۳۰۶-۳۰۷/۹
(۷) البحر الرائق : ۲۷/۵
(۸) منحۃ الخالق علی البحر : ۲۸/۵
(۹) رحمۃ الامۃ : ۲۷۵
(۱۰) البحر الرائق : ۲۹/۵-۲۸

بے ستری نہ ہو۔(۱)

شراب ساز سے رس فروخت کرنا

محدثین کا رجحان یہ ہے کہ شراب بنانے والے شخص سے انگور وغیرہ کا شیرہ بیچنا جائز نہیں؛ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے لئے رس نچوڑنے والے کو بھی ملعون قرار دیا ہے،(۲) فقہاء احناف کے یہاں اس مسئلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شراب ساز کو شراب سازی ہی کی نیت سے انگور یا کسی اور پھل کا رس فراہم کیا جائے تو یہ جائز نہیں، نفس تجارت کی نیت ہو تو درست ہے،(۳) اس لئے کہ شیرۂ انگور سے بعینہ شراب نہیں بنتی بلکہ تغیر کے بعد شراب تیار ہوتی ہے،(۴) بلکہ حنفیہ نے اس بات کی بھی اجازت دی ہے کہ مسلمان کسی غیر مسلم سے شراب کی حمالی کی اجرت حاصل کرے،(۵) ——— لیکن ظاہر ہے کہ بادی النظر میں شریعت کے مقاصد اور رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے یہ رائے میل نہیں کھاتی جس میں شراب نچوڑنے والے اور اس کے اٹھانے والے پر بھی لعنت بھیجی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

مختلف احکام

شراب کی بیع جائز نہیں، عام فقہاء کے نزدیک باطل ہے،(۶) حنفیہ کے یہاں فاسد ہے۔(۷)

(بیع فاسد اور باطل کے درمیان فرق کے لئے ملاحظہ ہو لفظ ''بیع'')

حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے، اسی مضمون کی روایت حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے (۸) اسی لئے اگر کسی مسلمان کی شراب ضائع کردی جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں، امام بخاریؒ نے اس پر ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے۔(۹) اضطرار کی حالت میں پیاس دور کرنے کے لئے یا لقمہ کو حلق سے اتارنے کے لئے حنفیہ، شوافع اور حنابلہ نے شراب کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، مالکیہ نے منع کیا ہے، علاج کے لئے مالکیہ اور حنابلہ شراب کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں حنفیہ اور شوافع منع کرتے ہیں۔(۱۰) (ملاحظہ ہو ''تداوی'')۔

خمار

خمار اصل میں اسی کپڑے کو کہتے ہیں، جس سے خواتین سر ڈھانکتی ہیں،(۱۱) راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ اصل میں ''خمر'' کے معنی ہی ڈھانپنے کے ہیں، جس سے کوئی چیز چھپائی جائے، وہ ''خمار'' کہلاتی ہے، مگر عرف اور عام استعمال میں سر ڈھکنے والا دوپٹہ خمار کہلاتا ہے،(۱۲) اس لفظ سے چند اہم احکام متعلق ہیں: عورتوں کے لئے عام حالات میں دوپٹہ کا حکم، نماز میں دوپٹہ کی شرعی حیثیت، کفن میں خمار اور کیا وضوء میں سر پر مسح کی بجائے

---

(۱) المغنی : ۱۴۲-۲۳/۹

(۲) ابو داؤد : ۵۱۷/۲، باب العصیر للخمر

(۳) الاشباہ و النظائر مع حاشیہ ابن عابدین :۲۲

(۴) البحر الرائق : ۲۰۲/۸

(۵) حوالہ سابق : ۲۰۳

(۶) شرح مہذب : ۲۲۷/۹

(۷) الدر المختار علی ہامش الرد : ۱۷۷/۵

(۸) بخاری : ۲۹۷/۱، باب تحریم التجارۃ فی الخمر

(۹) بخاری : ۳۳۶/۱، باب ھل تکسر الدنان التی فیھا الخمر

(۱۰) رحمۃ الامۃ : ۳۷۵

(۱۱) النہایہ لابن اثیر ۷۸/۲

(۱۲) مفردات القرآن : ۱۵۸

دوپٹے پر مسح کافی ہے۔؟

خمار کا شرعی حکم

قرآن مجید نے مسلمان خواتین کو پردہ وحجاب کے سلسلہ میں جو اُصولی ہدایات دی ہیں، وہ اس طرح ہیں:

وقل للمومنات يغضضن من ابصار هن و يحفظن فروجهن ولايبدين زينتهن الاما ظهر منها وليضربن بخمر هن على جيوبهن.(۱)

یہاں "جیوب" پر خمار ڈالنے کا حکم فرمایا گیا ہے "جیب" اصل میں کپڑے میں سینے کے سامنے رکھے جانے والے شگاف (گریبان) کو کہتے ہیں اور یہ "جوب" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کاٹنے کے ہیں، (۲) آیت میں مراد سر کے علاوہ سینہ اور گردن کو قمیص کے اوپر سے ڈھانپنا ہے، "نحورهن وصدورهن" (۳) عرب خواتین اسلام سے پہلے بھی خمار کا استعمال کرتی تھیں، مگر وہ پیچھے کی طرف سے اس طرح خمار باندھتی تھیں کہ سینے، گردن اور کانوں کا حصہ کھلا رہ جاتا تھا، (۴) قرآن نے گریبان پر خمار رکھنے کی ہدایت فرما کر اسی جاہلانہ طریقہ کو منع کیا ہے۔

چونکہ فقہاء کے یہاں سر کے بال اور سینہ کا حصہ بالاتفاق ان حصوں میں داخل ہے جس کا ستر ضروری ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: حجاب، عورت) ــــــ اس لئے ظاہر ہے کہ خمار کا استعمال بھی واجب ہوگا، حضرات صحابیات اس کا بڑا اہتمام فرماتی تھیں، حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو خواتین انصار نے دوسرے گاڑھے قسم کے کپڑے پھاڑ کر اپنے دوپٹے بنائے۔ (۵) حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ خواتین انصار اس آیت کے نزول کے بعد اس طرح چلا کرتی تھیں کہ ان کے سر کوے کے سروں کی طرح نظر آتے تھے۔ (۶)

مفسرین نے اس کا طریقہ لکھا ہے کہ عورت سر پر دوپٹہ ڈالے اور دائیں طرف سے سینہ پر ہوتے ہوئے بائیں کاندھے پر دوپٹہ ڈال دے تاکہ جسم کے مطلوبہ حصے ڈھک جائیں۔ (۷) دوپٹہ اس طرح نہ باندھے کہ مردوں کے عمامہ سے مماثلت ہوجائے، حضرت ام سلمہ ایک بار دوپٹہ لپیٹ رہی تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لية لاليتين" (ایک ہی تہ، دو تہ نہیں) امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ منشاء یہ ہے کہ مرد کے عمامہ کی مماثلت اختیار نہ کرو اور خمار میں پیچ نہ دو۔ (۸)

نماز میں

فقہاء قریب قریب متفق ہیں کہ سر کا حصہ بھی عورتوں کے لئے نماز میں ڈھکنا ضروری ہے اور سر سے نیچے کی طرف لٹکتا ہوا بال بھی۔ (۹)

کفن میں خمار اور اس کی مقدار

کفن میں عورتوں کے لئے پانچ کپڑے مسنون ہیں، ان میں ایک "خمار" بھی ہے، اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں۔ (۱۰)

(۱) النور : ۳۱

(۲) الجامع لاحكام القرآن : ۲۳۰/۱۲

(۳) روح المعانی : ۱۴۲/۱۸

(۴) تفسیر کبیر : ۲۰۶/۲۳

(۵) ابوداؤد : ۵۶۷/۲، باب فی قول الله تعالى وليضربن بخمرهن الخ

(۶) حواله سابق ، باب فی قول الله تعالى يدنين عليهن من جلابيبهن

(۷) اضواء البيان : ۱۹۴/۶

(۸) ابوداؤد : حدیث نمبر : ۴۱۱۵، باب كيف الاختمار

(۹) ردالمحتار : ۲۹۸/۱، کبیری : ۲۱۲

(۱۰) الافصاح : ۱۸۵/۱

حضرت لیلیٰ بنت قائف ثقفی سے روایت ہے کہ انہوں نے صاحبزادی رسول حضرت ام کلثومؓ کو وفات کے بعد غسل دیا، اس موقع سے آپ ﷺ دروازہ پر تشریف فرما تھے اور بنفس نفیس ایک ایک جامۂ کفن حوالہ فرما رہے تھے، آپ ﷺ نے پانچ کپڑے عنایت کئے جن میں ایک ''خمار'' بھی تھا(۱) وفات کے بعد کفن میں جو خمار رکھا جائے وہ تین ہاتھ کا ہونا چاہئے۔(۲)

وضوء میں خمار پر مسح

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خمار پر مسح کرنا سر پر مسح کے بدلہ کافی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سر پر مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے، وامسحوا برؤسکم (المائدہ:۶) امام احمدؒ سے دو رائیں منقول ہیں، ایک رائے تو یہی ہے جو دوسرے فقہاء کی ہے، دوسرا قول ہے کہ خمار پر بھی مسح کافی ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ خمار پر مسح فرمایا کرتی تھیں (۳) اصل میں حنابلہ ''عمامہ'' پر مسح کو درست کہتے ہیں اور خواتین کے حق میں ''خمار'' کو ''عمامہ'' کے درجہ میں تصور کرتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: وضوء، عمامہ)

خنثیٰ

جس شخص کو مردانہ اور زنانہ دونوں طرح کے اعضاء تناسل ہوں، اس کو ''خنثیٰ'' کہتے ہیں، یا کوئی عضو نہ ہو بلکہ صرف پیشاب کے مقام پر سوراخ ہو، اس کو بھی خنثیٰ ہی میں شمار کیا جاتا ہے (۴) اگر اس میں مردانہ یا زنانہ علامت ظاہر و غالب ہو جائے تو اس کے مطابق مرد یا عورت ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور سمجھا جائے گا کہ اس میں ایک زائد تخلیقی عضو موجود ہے، اور اگر کوئی علامت غالب و ظاہر نہ ہو تو فقہاء اس کو ''خنثیٰ مشکل'' کہتے ہیں۔(۵) مرد ہونے کی علامت داڑھی اور عورت سے ہمبستری کی قدرت ہے، اور عورت ہونے کی علامت عورتوں کی طرح پستان کا ابھار، حیض وحمل، دودھ اور اس کی شرمگاہ میں ہمبستری کا ممکن ہونا ہے، (۶) مگر ظاہر ہے کہ یہ تمام علامات مابعد بلوغ کی ہیں، بلوغ سے پہلے حکم کا مدار پیشاب پر ہے، اگر پیشاب مردانہ عضو سے کرے تو مرد ہے اور زنانہ عضو سے کرے تو عورت، اور دونوں سے کرے تو اولیت کا اعتبار ہے، پہلے جس راستہ سے کرتا ہے اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، کاسانی اور ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس ﷺ سے ایک روایت بھی نقل کی ہے۔(۷)

احکام

خنثیٰ اگر مرد یا عورت ہو، تب تو اس کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اگر علامات کے ذریعہ مرد یا عورت ہونے کا فیصلہ نہ ہو سکے جس کو ''خنثیٰ مشکل'' کہتے ہیں تو اس کے احکام متعین

(۱) ابوداؤد: ۲/۴۵۰، باب فی کفن المرأۃ
(۲) ردالمحتار: ۱/۷۹-۵۷۸
(۳) المغنی: ۱/۸۷-۱۸۶
(۴) المغنی: ۶/۲۲۰
(۵) حوالۂ سابق
(۶) بدائع الصنائع: ۷/۳۲۷
(۷) بدائع الصنائع: ۷/۳۲۷، المغنی: ۶/۲۲۰

کرنے میں فقہاء کو دقت پیش آتی ہے، راقم الحروف ان احکام کا خلاصہ علامہ کاسانی اور ابن نجیم سے نقل کرتا ہے:

ختنہ اور غسل

ایسے شخص کا ختنہ نہ مرد کر سکتا ہے نہ عورت کر سکتی ہے، بلکہ ایسی عورت سے اس کا نکاح کر دیا جائے گا جو ختنہ کر سکتی ہو،(۱) راقم کا خیال ہے کہ شریعت نے جنس مخالف کے ستر کے معاملہ میں جو احتیاط برتی ہے، اس کے تحت اس درجہ تکلف کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، اگر نابالغی کی حالت میں ختنہ نہ ہوا ہو، تو اس کو غیر مختون چھوڑ دینے میں شاید کوئی قباحت نہ ہو —— موت ہو جائے تو نہ مرد غسل دے سکتا ہے نہ عورت، تیمم کرانے پر اکتفا کیا جائے گا اور اس میں یہ بھی تفصیل ہے کہ غیر محرم یا اجنبی ہو تو ہاتھ میں کپڑا لپیٹ کر تیمم کرائے اور بازو کے حصہ سے نگاہ بچائے رکھے، محرم ہو تو بغیر کپڑے کے ہاتھ سے تیمم کرا سکتا ہے۔(۲)

دوسرے احکام

نماز باجماعت میں اس کی صف مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے ہوگی، جنازے بھی کئی جمع ہو گئے تو آگے مرد کا، پھر خنثی کا پھر عورت کا جنازہ رکھا جائے گا۔(۳) کفن عورت ہی کا دیا جائیگا (۴) احرام میں بھی زنانہ لباس پہنے گی اور نماز میں بھی اوڑھنی کا استعمال ضروری ہوگا (۵) البتہ ریشم اور زیورات نہ پہنے گی۔(۶) نماز میں بیٹھک بھی خواتین کی طرح ہوگی (۷) کسی مرد یا عورت کے ساتھ اس کی تنہائی جائز نہ ہوگی (۸) نہ تین دنوں سے زیادہ کا سفر بلا محرم جائز ہوگا (۹) جنگ میں قید ہو یا خدانخواستہ مرتد ہو جائے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عورتوں کے لئے حکم ہے۔(۱۰)

خنزیر (سور)

سور نہ صرف ناپاک ہے بلکہ نجس العین بھی ہے، اسی لئے دباغت کے باوجود خنزیر کا چمڑا پاک نہیں ہوگا، ائمہ اربعہ کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے،(۱۱) اس کے جھوٹا کے ناپاک ہونے پر بھی تمام فقہاء متفق ہیں (۱۲) سور کی خرید وفروخت بھی جائز نہیں، حضرت جابر بن عبداللہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۱۳) البتہ فقہاء احناف نے ضرورۃً سور کے بالوں کے استعمال کی اجازت دی ہے کہ اس زمانہ میں موزہ سینے کے لئے اس کا استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ جواز بھی بدرجہ ضرورت ہے، اگر کسی اور چیز سے یہ ضرورت پوری ہو جائے تو پھر اس کا استعمال جائز نہیں، لیکن اس کی خرید و

---

(۱) بدائع الصنائع : ۳۲۸/۷
(۲) حوالہ سابق
(۳) الأشباہ والنظائر : ۳۲۲
(۴) حوالۂ سابق
(۵) حوالۂ سابق
(۶) حوالۂ سابق
(۷) حوالۂ سابق
(۸) حوالہ سابق
(۸) حوالۂ سابق
(۱۰) حوالہ سابق
(۱۱) بدائع الصنائع : ۸۵/۱
(۱۲) بدایۃ المجتہد : ۲۸/۱
(۱۳) نسائی : ۲۳۰/۲، بخاری نے بھی تعلیقاً اس کو روایت کیا ہے : ۲۹۶/۱

فروخت جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ فروخت کرنا تو کسی صورت کراہت سے خالی نہیں، لیکن خرید نا بدرجۂ حاجت جائز ہے(۱) دوسرے فقہاء بھی اس کی فروخت کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، مالکیہ میں ابن قاسم اصبغ نے استعمال کی اجازت دی ہے، بیع کو منع کیا ہے۔(۲)

رہ گئی یہ بات کہ از راہ حاجت استعمال کی صورت میں اس کی ناپاکی کا حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کے یہاں ناپاکی کا حکم باقی رہے گا یہاں تک کہ اگر پانی کی مقدار قلیل میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، امام محمدؒ کے یہاں ایسی صورت میں اس کی پاکی کا حکم ہوگا، فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔(۳)

خوان (کھانے کا چوبی میز)

''خوان'' اصل میں بلند چیز کو کہتے ہیں ''الشئی المرتفع کالکراسی''(۴) اسلام سے پہلے اونچی چوکیوں پر کھانا رکھنے کا رواج تھا، لوگ فرش پر بیٹھتے اور ان چوکیوں پر کھاتے، ظاہر ہے کہ یہ مادی آب و تاب اور شان بان کا مظہر ہے، آپ ﷺ اس طرح کی ثروت و ریاست کے مظاہر کو پسند نہیں فرماتے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے کبھی ایسی میز پر کھانا تناول نہیں فرمایا اور نیچے بچھے ہوئے دسترخوان (سفرۃ) پر کھایا کیا(۵) پس موجودہ زمانہ میں میز و کرسی پر کھانے کا جو عام رواج ہوگیا ہے وہ سنت کے خلاف ہے، لیکن مباح ہے۔

عرب اس لفظ کو ہمزہ کے اضافہ کے ساتھ ''اخوان'' بھی کہا کرتے ہیں اور ایک حدیث میں بھی اس طرح استعمال ہوا ہے۔(۶)

صلوٰۃ خوف

نماز اسلام کا رکن اعظم اور وہ عظیم الشان عبادت ہے کہ مسلمانوں کو تا بقاء ہوش و حواس کبھی بھی اس سے محرومی کی اجازت نہیں دی گئی، اس میں امن کے ساتھ ساتھ جنگ و خوف کی حالت بھی مستثنیٰ نہیں ہے، مگر ظاہر ہے کہ جنگ کی حالت ایک غیر معمولی حالت ہوتی ہے، اس حالت میں نماز کو معمول کی کیفیت سے ادا کرنا دشوار ہوگا، اس لئے آپ ﷺ سے اس موقع پر کچھ خاص رعایتیں منقول ہیں، فقہاء کے یہاں اس غیر معمولی کیفیت کے ساتھ نماز ''صلوٰۃ خوف'' کا مستقل عنوان پا گئی ہے ـــــ علامہ حصکفی نے لکھا ہے کہ آپ ﷺ نے چار مواقع پر نماز خوف ادا فرمائی، غزوۂ ذات الرقاع بطن نخل، عسفان اور ذی قرد میں،(۷) اور علامہ شامی کے حسب روایت ان چار مقامات پر کل چوبیس نمازیں آپ ﷺ نے نماز خوف کی کیفیت کے ساتھ ادا فرمائی ہیں،(۸) نماز خوف کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے(النساء:۱۰۲) بہ کثرت حدیثوں سے بھی اور قریب قریب

(۱) البحر الرائق : ۸۰/۶
(۲) بدایۃ المجتہد : ۱۴۲/۲
(۳) البحر الرائق : ۸۱/۶-۸۰
(۴) المواھب اللدنیۃ : ۱۱۸، باب ماجاء فی صفۃ خبز رسول اللہ
(۵) بخاری ۸۱۱/۲، باب الخبز المرقق الخ
(۶) النھایۃ : ۹۰/۲
(۷) درمختار : ۵۶۹/۱
(۸) ردالمحتار : ۵۷۰/۱

اُمت کے اجماع واتفاق سے بھی،(۱) "قریب قریب" میں نے اس لئے کہا کہ شوافع میں امام مزنی اس نماز کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کا خیال ہے کہ یہ آنحضور کی خصوصیت تھی، اُمت کے لئے آپ ﷺ کے بعد اس کی گنجائش نہیں (۲) تاہم ائمہ اربعہ اور ان دو حضرات کے سوا پوری امت ہم زبان ہے کہ یہ حکم اب بھی باقی ہے۔

نماز خوف کا طریقہ

نماز خوف کا طریقہ کیا ہو؟ ـــــ اس سلسلہ میں آپ ﷺ سے متعدد طریقے منقول ہیں، شامی نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں (۱۶) سولہ روایتیں صحیح اسناد سے ثابت ہیں (۳) ابن ہبیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ آپؐ سے جتنے طریقے ثابت ہیں، ان میں سے کسی بھی طریقہ پر نماز ادا کی جائے، نماز ادا ہو جائے گی، صرف امام شافعیؒ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا ہے (۴) احناف کی کتابوں میں بھی صراحت موجود ہے کہ تمام ہی ماثور طریقوں سے نماز ادا کی جاسکتی ہے، اختلاف محض افضلیت کا ہے۔(۵)

صحاح ستہ میں امام ابوداؤد نے نماز خوف کے مختلف طریقوں کے روایت کرنے کا اہتمام کیا ہے (۶) حنفیہ کے یہاں جس طریقہ کو ترجیح ہے (۷) وہ حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ فوج کے دو حصے کر دیئے جائیں، ایک حصہ دشمن کے مقابلہ میں رہے اور ایک حصہ امام کے پیچھے، ایک رکعت اس کی اقتداء میں ادا کرے، دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد یہ حصہ دشمن کے مقابلہ چلا جائے اور پہلا حصہ آجائے اور ایک رکعت امام کے ساتھ ادا کرے، امام سلام پھیر دے اور یہ گروہ دشمن کے بالمقابل چلا جائے، پھر پہلا گروہ آئے اور ایک رکعت پوری کر کے سلام پھیر دے، اب یہ دشمن کے مقابل جائے اور دوسرا گروہ آکر اپنی دوسری رکعت پوری کر لے۔(۸)

شوافع کے نزدیک اس طریقہ کو ترجیح حاصل ہے کہ ایک گروپ امام کے ساتھ ایک رکعت نماز ادا کرے، پھر امام یوں ہی کھڑا انتظار کرے تا آنکہ وہ اپنی دوسری رکعت مکمل کر لے اور نماز مکمل کر کے محاذ پر چلا جائے، پھر دوسرا گروپ آئے اور امام کے ساتھ دوسری رکعت میں شامل ہو، امام قعدہ کی حالت میں انتظار کرتا رہے اور ان لوگوں کو موقع دے کہ وہ اپنی دوسری رکعت پوری کریں، اس کے بعد امام سلام پھیرے اور یہ لوگ بھی امام کے ساتھ ہی اپنی نماز ختم کریں (۹) یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حثمہ سے امام ابوداؤد نے روایت کیا ہے (۱۰) امام مالکؒ سے بھی ایک روایت میں اسی کی ترجیح منقول ہے اور ایک روایت کے مطابق امام دوسری رکعت میں مقتدیوں کی

(۱) الافصاح : ۱/۱۷۵
(۲) رحمۃ الامۃ : ۶۹
(۳) ردالمحتار : ۱/۵۶۹
(۴) الافصاح : ۱/۱۷۵
(۵) مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۰۴، رد المحتار : ۱/۵۷۰
(۶) دیکھئے : ابو داؤد ۱/۱۷۵-۱۷۲، باب صلوٰۃ الخوف
(۷) رد المحتار : ۱/۵۶۹
(۸) بخاری : ۱/۱۲۸، ابواب صلوٰۃ الخوف
(۹) المہذب للشیرازی : ۱/۳۳۶
(۱۰) ابو داؤد : ۱/۱۷۵، باب من قال یقوم صف مع الامام الخ

تکمیل نماز کا انتظار کئے بغیر سلام پھیر دے گا، (۱) ابوداؤد نے سہل کی یہ روایت بہ واسطہ مالک عن یحییٰ بن سعید بھی نقل کی ہے، اس روایت میں امام کا پہلے سلام پھیرنا منقول ہے۔ (۲) غالباً یہی امام مالکؒ کے پیش نظر ہے۔

متفرق اور ضروری مسائل

اب فقہ حنفی کی روشنی میں نماز خوف سے متعلق کچھ ضروری احکام ذکر کئے جاتے ہیں:

☆ نماز خوف کے لئے جنگ اور لڑائی ہی ضروری نہیں، سیلاب میں ڈوب جانے، آگ میں جلنے، درندہ یا بڑے سانپ کا خوف دامنگیر ہو اور حالات معمول کی نماز کی اجازت نہ دیتے ہوں تب بھی نماز خوف جائز ہے۔ (۳)

☆ بہتر یہ ہے کہ خوف کی حالت میں دو امام کے تحت حاضرین کے دو گروہ یکے بعد دیگرے عام معمولات کے مطابق نماز ادا کرلیں، تاہم اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز ادا کرنے پر مصر ہوں، تو یہ بھی جائز ہے کہ امام نماز کا کچھ حصہ ایک گروہ کو اور کچھ حصہ دوسرے گروہ کو پڑھائے۔ (۴)

☆ خوف شدید ہو تو بحالت سواری ہی نماز ادا کی جاسکتی ہے، تنہا تنہا پڑھ لے، ہاں اگر ایک سواری پر ایک سے زیادہ افراد ہوں، تو جماعت کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں، شدید خوف کی صورت انحراف قبلہ بھی نماز کے درست ہونے میں مانع نہیں ہے۔ (۵)

☆ سفر گناہ کرنے والوں کے لئے نماز خوف جائز نہیں، اس لئے اسلامی مملکت کے باغی نماز خوف ادا کریں تو جائز نہ ہوگی۔ (۶)

☆ نماز خوف سفر کی حالت میں دو رکعت اور سفر نہ ہو تو چار رکعت ہوگی۔ (۷)

☆ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز خوف میں سپاہیوں کو مسلح رہنا مستحب ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ہتھیار رکھنا واجب ہے۔ (۸)

خیار

''خیار'' کے معنی ''اختیار'' کے ہیں، کسی معاملہ کے منعقد ہونے کے بعد معاملہ کے دو فریق میں سے ہر ایک یا کسی ایک کو اس معاملہ کے ختم کردینے کا حق حاصل ہو، یہ فقہ کی اصطلاح میں ''خیار'' کہلاتا ہے، خیار کا تعلق زیادہ تر خرید و فروخت کے معاملہ سے ہوتا ہے، اس لئے پہلے خرید و فروخت سے متعلق ''خیار'' کا ذکر کیا جاتا ہے۔

بنیادی طور پر خیار کی دو صورتیں ہیں، ایک وہ جو معاملہ طئے ہوتے وقت شرط لگانے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے، یہ

---

(۱) الافصاح : ۱/۱۷۴

(۲) ابوداؤد : ۱/۱۷۵، باب من قال اذا صلی رکعة ..... واختلف فی السلام

(۳) طحطاوی : ۳۰۴، علی مراقی الفلاح

(۴) حوالۂ سابق : ۳۰۵

(۵) رد المحتار : ۱/۵۶۹

(۶) حوالۂ سابق

(۷) الافصاح : ۱/۱۷۵

(۸) رحمة الامة : ۷، مراقی الفلاح مع الطحطاوی : ۳۰۴

''خیار شرط'' ہے، دوسرے وہ جو شریعت کی طرف سے دیا گیا خصوصی حق ہے اور معاملہ کے وقت صراحت کے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے، اس نوع کے خیار تین ہیں، خیار عیب، خیار رویت اور خیار مجلس، پہلی تین صورتوں پر اتفاق ہے اور چوتھی صورت میں اختلاف ہے —— پس اس ترتیب سے خیار کی ان تمام صورتوں کا ذکر کیا جاتا ہے:

خیار شرط

خیار شرط سے مراد یہ ہے کہ خرید وفروخت کرتے وقت بیچنے والا یا گاہک یا دونوں شرط لگادے کہ وہ اس پر مزید غور وخوض کرے گا، اور اس کے بعد اس کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کردینے کا اختیار حاصل رہے گا، حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے خود امام بخاری نے ''خیار شرط'' پر روایت نقل کی ہے (۱) اصل میں اس ''خیار'' کی سہولت یوں پیدا ہوئی کہ ایک صحابی رسول حضرت حبان بن منقذ انصاری ﷺ کے سر میں تلوار کی ایسی چوٹ آئی تھی کہ اس نے ان سے گویائی اور فہم وشعور دونوں کو متاثر کردیا، اس کی وجہ سے وہ خرید وفروخت میں دھوکہ کھاجاتے تھے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ جب کوئی سامان خرید کیا کروتو کہہ دو کہ دھوکہ نہ دیا جائے اور مجھے تین دنوں اختیار حاصل رہے گا ''**لا خلابة ولی الخیار ثلاثة ایام**'' (۲) غالبًا یہیں سے شریعت میں خیار شرط کی گنجائش بہم پہونچی۔

حضرت حبانؓ کی اس حدیث کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک خیار شرط زیادہ سے زیادہ تین دنوں کے لئے لیا جاسکتا ہے، دوسرے فقہاء اور خود حنفیہ میں امام ابویوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک فریقین کے درمیان جو مدت طئے پاجائے، اسی مدت تک خیار حاصل رہے گا، امام مالکؒ تین دنوں کے بعد ''حاجت'' کے بہ قدر ہی مدت تک خیار کو جائز رکھتے ہیں، مثلاً وہ ایسے گاؤں میں رہتا ہو جہاں کی مسافت چار دنوں کی ہو اور وہ سودے کو قطعیت دینے کے لئے گاؤں جانے کی ضرورت محسوس کرتا ہو تو اب خیار شرط چار دنوں کے لئے حاصل ہوگا (۳) امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کو دو دو اور وجوہ کے تحت ترجیح معلوم ہوتی ہے، اول یہ کہ خود حضرت عمر ﷺ فاروق نے تین دنوں سے زیادہ خیار کی گنجائش نہیں رکھی اور فرمایا: **ما اجد لکم اوسع مما جعل رسول اللہ لحبان**. (۴) دوسرے: معاملات میں اصل یہی ہے کہ وہ فوراً نافذ العمل ہو، معاملہ کے وجود میں آجانے کے بعد مزید اختیار عام اصول وقیاس کے خلاف حدیث سے ثابت ہے اور اس طرح کی رعایتیں اسی قدر حاصل ہوتی ہیں جس قدر کہ کتاب وسنت سے ثابت ہو اور یہ ظاہر ہے کہ حدیث سے صرف تین دنوں تک ہی اختیار کا ثبوت ہے۔

متفرق ضروری احکام

اب خیار شرط سے متعلق کچھ ضروری احکام فقہ حنفی کے مطابق ذکر کئے جاتے ہیں:

☆ خیار شرط دونوں فریق یا دو میں سے کسی ایک کو بھی حاصل ہوسکتا ہے۔

☆ اگر کسی نے ہمیشہ کے لئے اختیار لیا تو بالاتفاق یہ خیار فاسد

---

(۱) بخاری ۲۸۳/۱، باب، اذا لم یوقت الخیار هل یجوز البیع

(۲) نصب الرایة ۶/۴، باب خیار الشرط

(۳) المغنی: ۱۸/۴

(۴) حوالۂ سابق

اور غیر معتبر ہوگا۔

☆ اگر تین دنوں سے زیادہ کا خیار لیا، تو یہ خیار فاسد ہے، تین دنوں کے اندر فریقین نے معاملہ کی برقراری سے اتفاق کرلیا تب تو معاملہ صحیح ہو جائے گا، اگر تین دنوں سے زیادہ ہو گئے تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

معاملہ کے وقت کوئی شرط نہ لگائی، بعد کو ایک نے دوسرے کو تین دنوں کا اختیار دیدیا، تو اب بھی اس کو خیار شرط حاصل ہو جائے گا اور معاملہ کے وقت سے تین دنوں کے اندر وہ اس حق کا استعمال کر سکے گا۔(۱)

خیار شرط اگر بیچنے والے نے حاصل کیا ہے تو فروخت کردہ سامان اس کی ملکیت میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ وہ اسے نافذ نہ کردے، اگر چہ خریدار نے خود فروخت کنندہ سے ہی سودے پر قبضہ کرلیا ہو، پھر بھی وہ اس سامان میں کسی بھی قسم کے تصرف کا مجاز نہیں ہے، نیز اگر خریدار کے زیر قبضہ وہ چیز ضائع و برباد ہوگئی تو فریقین کے درمیان طئے شدہ قیمت واجب نہ ہوگی، بلکہ بازار کے عام نرخ کے مطابق قیمت ادا کرنا پڑے گی۔

اگر خیار خریدار نے حاصل کیا تو فروخت کیا جانے والا سامان تاجر کی ملکیت سے نکل جائے گا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا اور قاضی ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اب اگر خریدار سے وہ سامان ضائع ہوگیا تو خریدار کو معاملہ کے وقت طئے شدہ قیمت (ثمن) ادا کرنی ہوگی، بازار کی عام قیمت نہیں۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف نے بہت سے احکام پر اثر ڈالا ہے،(۳)—— فریقین کے لئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ کسی تیسرے شخص کے لئے خیار حاصل کرے، ایسی صورت میں اگر وہ شخص معاملہ کو قبول کرلے تو معاملہ نافذ ہو جائے گا۔(۴) —— جس نے اپنے لئے خیار حاصل کیا اس کو اختیار ہے کہ ان تین دنوں کے اندر چاہے تو قبول کرے یا رد کردے، قبول کرنے کے لئے دوسرے فریق کی موجودگی ضروری نہیں، رد کرنے کے لئے دوسرے فریق کی موجودگی ضروری ہے، اگر تین دن گذر گئے اور اس نے صراحۃً قبولیت کا اظہار کیا اور نہ رد کیا تو مدت گذرتے ہی معاملہ نافذ ہو گیا اور رد کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہی(۵)—— اگر خیار لینے والے کی اندرون تین یوم موت واقع ہو جائے تو معاملہ لازم ہو جائے گا اور اس کے وارث کو یہ حق منتقل نہ ہوگا۔(۶)

کن معاملات میں خیارِ شرط ہے؟

خیار شرط کے اعتبار سے معاملات کی تین صورتیں ہو جاتی ہیں: ایک وہ جو منعقد ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے: نکاح، طلاق، خلع وغیرہ، اس میں ''خیار شرط'' کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، اس لئے کہ اس خیار کے ذریعہ صاحبِ معاملہ کو معاملہ کے منعقد ہو جانے کے بعد پھر اس کے رد کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے ان معاملات میں اس کا کوئی

---

(۱) یہ تمام مسائل ھندیہ ۳۸/۳-۳۹ سے ماخوذ ہیں

(۲) یہ مسائل ھدایہ مع الفتح ۳۰۶/۲، سے لئے گئے ہیں

(۳) ملاحظہ ہو: ھدایہ مع الفتح :۱۲/۲-۳۰۹، وھندیہ :۴۲/۳-۴۱

(۴) ھدایہ مع الفتح :۳۲۰/۲

(۵) ھدایہ مع الفتح :۱۴/۲-۳۱۲

(۶) حوالۂ سابق : ۳۱۸

امکان نہیں ہے، دوسری قسم کے وہ معاملات ہیں جو ''عقود لازمہ'' میں نہیں ہیں، یعنی جن کو کوئی بھی فریق یک طرفہ طور پر ختم کرسکتا ہے، جیسے : وکالت ،شرکت ،رہن ،وصیت وغیرہ ،ان میں خیار شرط کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے کہ خیار شرط کے ذریعہ صاحب معاملہ کو جو اختیار حاصل ہوتا ہے وہ اس کو پہلے سے حاصل ہے ـــــ تیسری قسم کے معاملات وہ ہیں جو فریقین کے حق میں لازم ہوتے ہیں لیکن ان کو فسخ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے، جیسے : خرید وفروخت ، اجارہ ،کھیتی اور پھلوں کی بٹائی، کفالت وغیرہ، ان معاملات میں ''خیار شرط'' کا اعتبار ہے۔(۱)

خیارِ تعیین اور اس کے احکام

''خیار شرط'' ہی سے قریب خیار کی ایک اور صورت ہے جو ''خیار تعیین'' کہلاتی ہے (۲) خیار تعیین یہ ہے کہ فروخت کنندہ کے پاس چند چیزیں ہوں، وہ ایک متعینہ قیمت پر خریدار کے ہاتھ بلا تعیین ان میں سے کوئی ایک چیز فروخت کردے اور خریدار کو اختیار دے کہ وہ ان میں کسی ایک کو متعین کرلے، یہ تعیین کا اختیار اس کو تین دنوں کے لئے حاصل ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ''خیار شرط'' کی طرح اس میں بھی کسی مدت کی تحدید نہیں ،فریقین باہم جو مدت طئے کرلیں اتنی مدت تک اس کو حق تعیین حاصل ہوگا۔

''خیار تعیین'' کے سلسلہ میں کچھ ضروری احکام درج کئے جاتے ہیں:

☆ چند ''کیلی اشیاء'' یعنی ناپی یا تولی جانے والی چیزوں میں خیار تعیین حاصل نہ ہوگا ، بلکہ ایسی چیزیں جن کی مقدار گن کر معلوم کی جاتی ہوں اور جن کے مختلف افراد میں تفاوت پایا جاتا ہے ان ہی میں ''خیار تعیین'' حاصل ہوتا ہے، ایسی چیزوں کو فقہ کی اصطلاح میں ''قیمی'' کہا جاتا ہے۔

☆ خیار تعیین چار سے کم یعنی دو یا تین ہی اشیاء میں حاصل ہوتا ہے۔

☆ جیسے خریدار کو خریدی ہوئی اشیاء میں ''خیار تعیین'' حاصل ہوتا ہے، اسی طرح فروخت کنندہ کو بھی اپنے بیچے جانے والے سامان میں ''خیار تعیین'' حاصل ہوگا۔

☆ اگر خریدار نے ان غیر متعین اشیاء میں سے کسی ایک میں کسی قسم کا تصرف کردیا تو خود یہ تصرف اس کی طرف سے متعین کرنے کے حکم میں ہوگا۔(۳)

شوافع ،حنابلہ اور خود حنفیہ میں امام زفر خیار تعیین کے قائل نہیں ہیں۔(۴)

خیارِ رویت

(بن دیکھے سامان میں دیکھنے کے بعد اختیار)

''رویت'' کے معنی دیکھنے کے ہیں ''خیار رویت'' سے مراد ہے کہ اگر خریدار نے بن دیکھے کوئی چیز خرید کرلی تو دیکھنے کے

---

(۱) کتاب المعاملات الشرعیہ للشیخ احمد ابراهیم بک ۱۰۳ ،، ابن قدامہ نے خیار شرط کے اعتبار سے معاملات کی چھ قسمیں کی ہیں، مگر ان کا خلاصہ قریب قریب وہی ہے جس کو شیخ ابراہیم نے تین قسموں میں بیان کیا ہے، ملاحظہ ہو : المغنی ۲۲/۴-۲۳ (۲) بدائع الصنائع : ۳۲۸/۵

(۳) ملخصاً از هندیه : ۵۴/۳، الفصل السادس فی خیار التعیین ، احکام کی تفصیل کے لئے کتاب مذکور دیکھنی چاہئے

(۴) الفقه الاسلامی و ادلته : ۲۵۳/۴

بعد اس کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کردینے کا اختیار حاصل ہوگا ـــــ چونکہ بعض دفعہ دیکھے بغیر خرید وفروخت کی معاملت کرنی ہوتی ہے، یا اسی طرح کے دوسرے معاملات طئے کئے جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے دیکھے بغیر خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، البتہ امکانی نزاع واختلاف اور دھوکہ سے بچانے کیلئے یہ گنجائش بھی رکھی کہ دیکھنے کے بعد معاملہ کو باقی رکھنے یا ختم کردینے کا حق ہوگا، یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے اور حنابلہ اس سے متفق ہیں، (۱) شوافع کے نزدیک بن دیکھی چیز کا خرید کرنا جائز نہیں، اس لئے ان کے ہاں ''خیار رویت'' کا سوال ہی نہیں، (۲) حنفیہ وغیرہ کی دلیل مکحول کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے دیکھے بغیر کوئی چیز خرید کی اس کو دیکھنے کے بعد اختیار حاصل ہوگا۔ (۳)

خیار رویت، حنفیہ کے نزدیک جو مالک بننا چاہتا ہو اس کو حاصل ہوگا، جیسے: خریدار اور کرایہ دار، معاملہ کا جو فریق مالک کے درجہ میں ہو، اس کو خیار رویت حاصل نہیں، حضرت عثمان ؓ نے حضرت طلحہ ؓ کے ہاتھ بصرہ کی ایک زمین دیکھے بغیر فروخت کردی، دونوں میں سے کسی نے بھی زمین دیکھی نہیں تھی، بعض لوگوں نے دونوں کو احساس دلایا کہ وہ دھوکہ کھا گئے ہیں، دونوں نے اپنے لئے ''خیار'' کا دعویٰ کیا، حضرت جبیر بن مطعم ؓ دونوں کے حَکَم ٹھہرے، انہوں نے حضرت طلحہ ؓ کے حق میں فیصلہ فرمایا جو خریدار تھے۔ (۴) پس معلوم ہوا کہ یہ خیار صرف خریدار ہی کو حاصل ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ پہلے بیچنے والے کیلئے بھی خیار کے قائل تھے مگر بعد کو رجوع کرلیا۔ (۵)

متفرق اور ضروری احکام

اس خیار کے سلسلہ میں کچھ ضروری احکام نیچے لکھے جاتے ہیں:

☆ خریدی ہوئی چیز خریدتے وقت یا اس سے کچھ پہلے نہ دیکھی ہو، اگر معاملہ سے اتنا پہلے دیکھا تھا کہ عام طور پر اتنے وقفہ میں اس چیز میں تبدیلی نہیں آسکتی تو اب اس کو ''خیار'' حاصل نہیں ہوگا۔

☆ ایسا معاملہ ہو جو منعقد ہونے کے بعد فسخ کیا جاسکتا ہو، جیسے: خرید وفروخت، اجارہ، تقسیم، صلح وغیرہ، وہ واجبات جو ایسے معاملات سے متعلق ہوں جن کو فسخ نہیں کیا جاسکتا؛ خیارِ رویت کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کو دیکھنے کے بعد رد نہیں کیا جاسکتا، جیسے مہر، خلع کا عوض، قتل عمد کی صورت میں عوض وغیرہ۔

☆ خیارِ رویت متعین اور نقد چیز میں حاصل ہوتا ہے جو عوض اوصاف کی وضاحت کے ذریعہ متعین کیا گیا ہو اور ادھار ہو، جیسے: ''بیع سلم'' جس میں قیمت نقد ادا کی جاتی ہے اور سامان ادھار ہوتا ہے، میں: ''خیارِ رویت'' حاصل نہ ہوگا۔

☆ یہ ضروری نہیں کہ پورا سامان ہی دیکھ لیا جائے، اگر سامان یکساں ہے تو اس کا کوئی حصہ دیکھ لینا کافی ہے، اگر مختلف

---

(۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۹۲/۵، المغنی: ۱۶/۴، بداية المجتهد (۲) فتح المعین بشرح قرۃ العین: ۶۷/۱

(۳) اس حدیث کی حیثیت ومقام پر ابن ہمام نے تفصیل سے گفتگو کی ہے، دیکھئے: فتح القدیر: ۳۳۶/۶

(۴) نصب الرایہ: ۹/۴ (۵) بدائع الصنائع: ۲۹۲/۵

ہے تو جو اصل اور مقصود ہے اسے دیکھنا کافی ہے، غرض یہ عرف اور حالات پر مبنی ہے، امام صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ مکان کا بیرونی حصہ دیکھ لیا تو یہ پورا مکان دیکھنے کے مرادف ہے، بعد کو مکان کا اندرونی حصہ دیکھا تو خیار حاصل نہیں ہوگا، مگر امام کرخی نے اس سے اختلاف کیا کہ کرخی کے زمانہ میں مکان کی ہیئت اور مساحت و کیفیت میں خاصا فرق واقع ہونے لگا تھا اور محض مکان کے ظاہری حصہ کو دیکھ کر مکان کی اندرونی کیفیت اور معیار کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔(۱) —— دیکھنے سے پہلے اگر خریدار یا کرایہ دار اپنے "حق" سے دستبردار ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں کہ جب تک وہ دیکھ نہ لے یہ حق ثابت نہیں ہوتا اور جب تک حق ثابت نہ ہو جائے اس کو رد اور فسخ کرنا بے معنی بات ہوگی۔(۲) —— یہ خیار "دیکھنے" کے بعد اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس کی طرف سے رضامندی کا اظہار نہ ہو جائے اور علامہ کاسانیؒ کے بہ قول سامان دیکھا اور اتنی مہلت ملنے کے باوجود کہ وہ اس معاملہ کو رد کر سکتا تھا، رد نہیں کیا، یہ بجائے خود اس کی رضامندی کی دلیل ہے، یہ رضامندی کا اظہار کس طور پر ہوگا؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی تو "رضامندی" اضطراری ہوتی ہے، جس میں رضامندی کے اظہار کے لئے کوئی عمل نہیں کیا گیا ہو، جیسے: خریدار یا کرایہ دار کی موت واقع ہوگئی، یا اختیاری رضامندی ہوگی، پھر کبھی تو اس رضامندی کا اظہار صراحۃً ہوسکتا ہے، اور کبھی دلالۃً یعنی قرائن کے ذریعہ رضامندی معلوم کی جا سکے گی، مثلاً سامان دیکھ کر قبضہ کر لیا یا اس سامان میں کوئی تصرف کر لیا۔(۳)

☆ نابینا کی خرید و فروخت درست ہے، اس کا چھونا، الٹ پلٹ کرنا اور سونگھی جانے والی اشیاء کو سونگھ لینا بجائے خود "رویت" (دیکھنے) کے حکم میں ہے۔(۴)

☆ اگر خریدار وغیرہ نے اس چیز میں ایسا تصرف کیا جو شرعاً ناقابل رد ہوتا ہے یا جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، جیسے: رہن، اجارہ، وغیرہ، تب تو بہرصورت خیار رویت کا حق ختم ہوگیا، دیکھنے کے بعد کیا ہو یا اس سے پہلے، اگر ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے دوسرے کا واجبی حق متعلق نہ ہوا ہو جیسے: ہبہ، یا بھاؤ تاؤ، (مساومہ) تو دیکھنے کے بعد یہ تصرف اس خیار کے حق سے محروم کر دیگا، مگر بن دیکھے ان تصرفات سے "حق خیار" باطل نہ ہوگا۔(۵) اسی طرح دیکھنے کے بعد اس میں عیب پیدا ہوگیا، اب بھی اس معاملہ کو رد کر دینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔(۶)

تجارت میں عیب پوشی کی ممانعت

خرید و فروخت کا معاملہ بجائے خود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فریقین جو معاوضہ ادا کریں، وہ عیب و نقص سے محفوظ ہو، اس لئے اسلام نے "عیب دار" چیز کی واپسی کا خصوصی حق رکھا آپؐ نے فرمایا: جس نے ایسی بکری خرید کر لی، جس کے تھن

(۱) حوالۂ سابق : ۹۳-۲۹۲
(۲) بدائع الصنائع : ۲۹۵/۵
(۳) حوالۂ سابق : ۹۶-۲۹۵
(۴) هندیه : ۶۵/۳
(۵) فتح القدیر : ۳۴۰-۴۱/۶
(۶) هندیه : ۶۰/۳

میں فروخت کنندہ نے چند دنوں کا دودھ روک رکھا تھا (تا کہ خریدار دھوکہ کھاجائے) تو اس کو تین دنوں تک اختیار حاصل ہوگا کہ اس کو روک رکھے یا واپس کردے،(۱) — اسی اختیار کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار عیب'' کہا جاتا ہے۔

خیار عیب کے سلسلہ میں متعدد اہم بحثیں ہیں جن پر علماء نے اور خصوصیت سے معروف فقیہ علامہ کاسانیؒ نے بڑے شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے،(۲) عیب کی حقیقت، خیار عیب حاصل ہونے کی شرائط، معاملہ کو ختم کرنے کی صورت، کن صورتوں میں عیب دار سامان واپس نہیں کیا جاسکتا ہے؟ یہ اس بحث کے اہم نکات ہیں اور اس وقت انہی پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی۔

عیب سے مراد

ہر وہ بات جو تجار کے عرف و رواج اور معمول و عادت کے مطابق قیمت میں معمولی یا زیادہ کمی کا باعث ہوجائے ''عیب'' ہے۔ **کل مایوجب نقصان الثمن فی عادۃ التجار نقصانا فاحشاً اویسیراً فھو عیب.**(۳) رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے بہ تاکید منع فرمایا کہ کوئی عیب دار سامان عیب کو ظاہر کئے بغیر فروخت کیا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی سے کوئی چیز فروخت کرے جو عیب دار ہو اور اس کے سامنے عیب ظاہر نہ کردے۔(۴) ایک موقع سے آپ ﷺ کا گذر ایک شخص کے پاس سے ہوا جو کھانے کی چیز فروخت کررہا تھا، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ اندر ڈالا تو دیکھا کہ اندر کا سامان تر ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس نے ہمیں دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔(۵)

خیار عیب کے لئے شرطیں

خیار عیب حاصل ہونے کے لئے یہ شرطیں فقہاء نے نقل کی ہیں:

۱- سامان فروخت کرنے کے وقت، یا فروخت کرنے کے بعد حوالہ کرنے کے وقت اس میں عیب موجود رہا ہو، سامان پر قبضہ کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے بیچنے والے پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

۲- خریدار نے جس وقت سامان اپنے قبضہ میں لیا ہو، اس وقت عیب موجود ہو، اگر بیچنے والے کے پاس کبھی عیب رہا ہو مگر خریدار کے قبضہ کے وقت عیب کی موجودگی ثابت نہ ہو تو واپسی کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

۳- ایک عیب بیچنے والے کے یہاں کسی خاص سبب کی بنا پر تھا، خریدار کے یہاں وہی عیب کسی دوسرے سبب کی بنا پر ظہور میں آیا تو اب بھی خیار حاصل نہ ہوگا، یہ بھی ضروری ہے کہ خریدار کے یہاں ظاہر ہونے والے اور بیچنے والے کے یہاں عیب کے اسباب ایک ہی ہوں۔

۴- خریدار سامان خرید کرتے اور قبضہ کرتے وقت اس عیب

---

(۱) بخاری ۱۴۹/۳، کتاب البیوع، باب النھی للبائع ان لا یحفل الابل
(۲) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۲۸۳-۹۱/۵
(۳) بدائع الصنائع ۲۷۴/۵، ھدایہ مع الفتح: ۳۵۷/۲
(۴) مجمع الزوائد: ۸۰/۴
(۵) ابوداؤد: ۴۸۹/۲، کتاب البیوع

سے باخبر نہ رہا ہو، اگر خرید نے یا قبضہ کرنے کے وقت عیب سے آگاہ ہوگیا تھا تو اب اس کو خیار حاصل نہ ہو سکے گا۔

۵- بیچنے والے نے بیچتے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ سامان میں پائے جانے والے ہر طرح کے عیب ونقص سے وہ بریٔ الذمہ رہے گا — اس شرط کے قبول کرنے کے بعد خریدار کا حق خیار ختم ہو جائے گا۔ (۱)

خیارعیب کے حق کا استعمال کس طرح کیا جائے؟

"خیارشرط" اور "خیار رویت" میں قاضی کا فیصلہ یا دوسرے فریق کی آمادگی ضروری نہیں، شوافع کے نزدیک یہی حال "خیارعیب" کا ہے، اس لئے ان کے نزدیک دوسرا فریق راضی ہو یا نہ ہو، سامان سابق مالک ہی کے قبضہ میں ہو یا خریدار کے قبضہ میں، بہرصورت خریدار کا یک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کردینا اور کہہ دینا کہ "میں نے اس کو رد کیا" کافی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ سامان بیچنے والے کے قبضہ میں ہو تب تو خریدار یک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کرسکتا ہے، اور اگر خریدار قبضہ کر چکا ہو تب ضروری ہے کہ یا تو دوسرے فریق کو بھی سامان کی واپسی پر راضی کرلے یا قاضی کے یہاں استغاثہ کرے اور قاضی تحقیق وتفتیش کے بعد واپسی کا حکم صادر کردے۔ (۲)

مدت

"خیارعیب" کے سلسلہ میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے، جس میں خاص طور پر تھن میں دودھ کے روکے رکھنے کا ذکر ہے، گو اس میں "تین دنوں" کی صراحت ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک تین دنوں کی تحدید محض از راہِ اتفاق ہے کہ عام طور پر لوگ عیب دار چیز کی واپسی میں اس سے زیادہ تاخیر گوارا نہیں کرتے (۳) اس لئے حنفیہ کا مسلک ہے کہ "خیارعیب" سے بہ دیر بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، فقہ کی اصطلاح میں یہ حق "علی التراخی" ثابت ہوتا ہے، یہی رائے حنابلہ کی ہے، (۴) امام شافعیؒ کے نزدیک خیارعیب کی وجہ سے فوراً واپسی ضروری ہے، عیب سے باخبر ہونے کے بعد تاخیر سے یہ حق ختم ہو جاتا ہے، **فان اخر بلا عذر فلارد ولاارش.** (۵)

جن صورتوں میں عیب دار سامان واپس نہیں کیا جاسکتا!

جن صورتوں میں "خیارعیب" ختم ہو جاتا ہے، یعنی خریدار کو عیب دار سامان واپس کرنے کا حق نہیں رہتا، وہ یہ ہیں:

۱- عیب سے واقف ہونے کے بعد بھی خریدار خرید کردہ سامان میں ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی کو ظاہر کرتا ہو۔

۲- صراحۃً عیب دار سامان پر رضامندی کو بیان کردے۔

۳- خریدار، فروخت کنندہ کو بری کردے۔

۴- واپسی سے پہلے ہی خرید کیا ہوا سامان ضائع ہو جائے۔ (۶)

۵- خریدار کے یہاں سامان میں خود اس کے عمل یا قدرتی اسباب کے تحت کوئی نیا عیب پیدا ہوگیا، اب اگر اس نئے

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۷۵-۲۷۶

(۲) حوالہ سابق :۲۸۱

(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۷۴

(۴) المغنی : ۴/۱۰۹

(۵) منہاج الطالبین للنووی : ۴۲

(۶) بدائع الصنائع : ۵/۲۸۳-۲۸۲

عیب کے ساتھ فروخت کنندہ اپنا سامان واپس لینے کو تیار ہو تب تو ٹھیک ہے ورنہ خریدار اس کو واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا، ہاں اس صورت میں خریدار کو یہ حق ہے کہ بیچنے والے سے اس عیب کا ہرجانہ وصول کرے۔(۱) اس ہرجانہ کی تعیین اس طرح ہوگی کہ اس سامان کی صحیح سالم حالت کی قیمت لگائی جائے گی، پھر بیچنے والے کے یہاں جو عیب تھا اس عیب کے ساتھ قیمت مشخص کی جائے گی، ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ خریدار کا نقصان متصور ہوگا اور اس کی تلافی کے لئے وہ بیچنے والے سے رجوع کریگا۔(۲)

۲ - خریدار کے یہاں سامان میں اس طرح اضافہ ہوا ہو کہ:

الف: وہ اضافہ اصل سے متصل ہو مگر اسی سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے: زمین پر تعمیر، شجرکاری، کپڑے کی رنگائی۔

ب: وہ اضافہ اصل سے علاحدہ ہو اور اسی سے پیدا شدہ ہو، جیسے خریدے ہوئے جانور کو بچے ہوئے یا درخت نے پھل دیا، ان دونوں صورتوں میں اب خریدار سامان واپس نہیں کر سکتا۔

ہاں اگر اضافہ اصل سے متصل بھی ہو اور اسی سے پیدا شدہ ہو، جیسے موٹاپا، یا عمر میں اضافہ و بڑھاپا، یا اضافہ اصل سے علاحدہ ہو مگر اسی سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے جانور سے حاصل ہونے والی کمائی، ان صورتوں میں خریدار باوجود اس اضافہ کے سامان واپس کر سکتا ہے۔(۳)

خیارِ عیب کا حکم

''خیارِ عیب'' کے باوجود سامان پر خریدار کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، البتہ اس کی یہ ملکیت لازمی نہیں ہوتی، اس اختیار کے استعمال کے بعد ختم ہو سکتی ہے،(۴) ـــــ ''خیارِ عیب'' ورثہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے یعنی خریدار کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارث کو بھی حق رہتا ہے کہ وہ چاہے تو اس کو باقی رکھے یا ختم کردے۔(۵)

(''خیارِ عیب'' سے متعلق احکام فقہ کی کتابوں میں بہت شرح وبسط سے بیان کئے گئے ہیں، مختلف اشیاء کے اندر عیب، کون سے عیوب مانع ہیں اور کون نہیں؟ عیب کو قاضی کے سامنے ثابت کرنے کے کیا اُصول اور طریقے ہیں؟ ان کے لئے ''ہندیہ ج ۳'' اور'' بدائع الصنائع ج ۵'' سے مراجعت مفید ہوگی، یہاں اسی خلاصہ پر اکتفا کیا جاتا ہے)۔

خیارِ نقد

(قیمت کی بروقت عدم ادائیگی کی صورت اختیار)

حنفیہ کے یہاں'' خیار'' کی ایک صورت'' خیارِ نقد'' کے نام سے ملتی ہے ـــــ خیارِ نقد سے مراد یہ ہے کہ خرید وفروخت کے وقت قیمت اُدھار ہو اور فروخت کنندہ کہے کہ اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کردو تو معاملہ باقی رہے گا ورنہ ختم ہو جائے گا،

(۱) ھدایہ مع الفتح : ۳۶۵/۲
(۲) ھندیہ : ۸۳/۳
(۳) ملخص از : ھندیہ : ۷۷/۳، بدائع الصنائع : ۲۸۴/۵
(۴) ھندیہ : ۶۶/۳
(۵) ھندیہ : ۶۶/۳

یا قیمت نقد ہو اور بیچنے والا کہے کہ تین دنوں کے اندر میں نے قیمت لوٹا دی تو معاملہ ختم ہو جائیگا۔ یہ بھی دراصل ''خیار شرط'' ہی کی ایک صورت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط ہی کی طرح اس کی مدت بھی تین دنوں ہے، امام ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کسی خاص مدت کی تحدید نہیں، باہم جو مدت طئے پا جائے۔(۱)

خیار مجلس

''خیار'' کی ایک صورت جس میں ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف ہے، خیار مجلس ہے، ''خیار مجلس'' سے مراد یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بعد بھی جب تک مجلس باقی رہے، ہر دو فریق کو اختیار باقی رہتا ہے، کہ وہ اس معاملہ کو ختم کر دے، شوافع اور حنابلہ اس کے قائل ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: خرید و فروخت کرنے والے کو اختیار حاصل ہوگا جب تک ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں، ''مالم يتفرقا'' سے مجلس کی تبدیلی اور ابدان کا تفرق مراد نہیں ہے؛ بلکہ اقوال کا تفرق مراد ہے کہ ایک فریق کی طرف سے ایجاب کے بعد جب دوسرا فریق قبول کا اظہار کرتا ہے تو قول کا تفرق و تعدد ظہور میں آتا ہے، پس مراد یہ ہے کہ ایجاب کے بعد جب تک دوسری طرف سے قبول کا اظہار نہ ہو جائے، پہلے فریق کے لئے اپنے ''ایجاب'' سے رجوع کر لینے کی گنجائش ہے۔

خیار کی اور قسمیں

یہ معاملات میں ''خیار'' کی کچھ مشہور، اہم اور حکم کے اعتبار سے وسیع الاثر قسمیں ہیں، ویسے خیار کی اور بھی بہت سی صورتیں فقہاء نے ذکر کی ہیں، علامہ حصکفی نے ''خیار'' کی سترہ صورتیں شمار کرائی ہیں (۲) مگر وہ ذیلی نوعیت کی ہیں اور یہاں ان کے ذکر کا موقع نہیں، ہمارے عہد کے معروف عالم اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے شوافع سے بھی خیار کی سولہ اور حنابلہ سے آٹھ صورتیں نقل کی ہیں، مگر خیار کی مذکورہ ان چند صورتوں کو چھوڑ کر وہ بھی اسی نوعیت کی ہیں، اس لئے یہاں ان کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

خیانت

معنی ظاہر ہے اور اسلام میں اس کی جیسی کچھ شناعت ہے وہ بھی محتاج اظہار نہیں، خیانت کا تعلق مختلف معاملات سے ہے، وکیل کی خیانت، مضارب اور امین کی طرف سے پائی جانے والی خیانت، قیمت خرید پر فروخت (تولیہ) یا مقررہ نفع پر فروخت (مرابحہ) کی صورت میں حقیقی قیمت کے اظہار میں دھوکہ اور خیانت، متولی کا اشیاءِ وقف میں خیانت کا ارتکاب وغیرہ، یہ اور اس طرح کے تمام احکام کو یہاں بیان کرنا محض تکرار کا باعث ہوگا، اس لئے ہر معاملۂ خیانت کی صورت میں شریعت کیا احکام دیتی ہے، اس کو متعلقہ مباحث میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۱) دیکھئے : فتح القدير : ۳۲۷/۶، رد المحتار ۴/۳، مجلة الاحكام، دفعه : ۱۵-۳۱۲
(۲) درمختار على هامش الرد : ۴۷/۴

خیل (گھوڑا)

پیغمبر اسلام نے جانوروں میں گھوڑے کو پسند فرمایا ہے ارشاد ہوا کہ قیامت تک گھوڑے کی پیشانی سے خیر و بھلائی بندھی ہوئی ہے ،**الخیل معقود فی نواصیها الخیر الی یوم القیامة**.(۱) الفاظ کی کچھ تبدیلی کے ساتھ یہ روایت حضرت عروہ ﷺ سے بھی منقول ہے (۲) اصل میں گھوڑے کا ذکر علامتی حیثیت رکھتا ہے ، آپ ﷺ کے عہد میں جہاد کے لئے جو سواریاں استعمال کی جاتی تھیں ان میں گھوڑا سب سے مفید ثابت ہوتا تھا، اس لئے اصل مقصود یہ ہے کہ جذبۂ جہاد کو سرد نہ ہونے دیا جائے ، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ جس نے محض فخر و نمائش کے جذبہ سے گھوڑوں کی پرورش کی اس کے لئے یہی گھوڑے بارِ گناہ ثابت ہوں گے ۔(۳)

گھوڑ دوڑ

رسول اللہ ﷺ گھوڑ دوڑ کی حوصلہ افزائی فرمایا کرتے ،بعض دفعہ آپ ﷺ نے خود گھوڑ دوڑ کرائی ہے ، دبلے اور چست گھوڑوں کیلئے آپ ﷺ نے ''حفیاء'' سے ثنیۃ الوداع'' تک مقرر فرمایا جس کا فاصلہ پانچ تا چھ میل ہے،اور دوسرے گھوڑوں کیلئے ''ثنیۃ الوداع'' سے ''مسجد بنی زریق'' تک جس کا فاصلہ کم وبیش ایک میل ہے،خود حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ اس دوڑ میں شریک رہے ہیں (۴)—— لیکن ظاہر ہے کہ یہ گھوڑ دوڑ اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ قمار و جوئے کی صورت سے خالی ہو، اگر دو آدمی باہم شرط باندھ کر بازی لگائیں تو جائز نہ ہوگا کہ یہ قمار ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سباق'')

گھوڑے کا گوشت

حضرت جابر بن عبداللہ سے ﷺ مروی ہے کہ غزوہ خیبر کے دن رسول اللہ ﷺ نے گدھے کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت مرحمت فرمائی (۵) حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ فرماتی ہیں کہ عہد نبوت میں ہم لوگوں نے گھوڑا ذبح کیا اور کھایا(۶)—— اکثر فقہاء اور سلف صالحین ان احادیث کی روشنی میں گھوڑے کے گوشت کو بلا کراہت حلال قرار دیتے ہیں ،امام مالکؒ کے نزدیک کراہت ہے ،(۷) امام ابوحنیفہؒ بھی مکروہ کہتے ہیں ، حرام نہیں کہتے (۸) اور گو خود مشائخ احناف کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی ،مگر عام طور پر حنفیہ کا رجحان اس کے مکروہ تحریمی ہونے کی طرف ہے۔(۹)

حنفیہ اور مالکیہ کے پیش نظر یہ ہے کہ قرآن نے انعام الٰہی کے طور پر گھوڑے اور خچر کا ذکر کیا ہے ،مگر اس موقع پر صرف سواری اور زینت کا ذکر ہے (نحل: ۸) کھانے کا ذکر نہیں کیا ہے،

---

(۱) بخاری ۱/۳۹۹، باب الخیل المعقود فی نواصیها الخ
(۲) ترمذی ۱/۲۹۸، باب ماجاء فی فضل الخیل
(۳) بخاری ۱/۴۰۰، باب الخیل الثلاثة الخ
(۴) بخاری ۱/۴۰۲، باب السبق بین الخیل ، باب غایة السبق الخیل المضمرة
(۵) بخاری ۱/۸۲۹، باب لحوم الخیل
(۶) حوالہ سابق ،نیز ملاحظہ ہو : مسلم ۲/۱۵۰
(۷) شرح مسلم للنووی : ۲/۱۵۰
(۸) احکام القرآن للجصاص : ۳/۲۲۷
(۹) دیکھئے: ردالمحتار :۵/۱۹۳، کتاب الذبائح

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کھانا جائز نہیں، ورنہ تو یہ نعمت ان دونوں نعمتوں سے بڑھ کر ہے اور ضرور تھا کہ پہلے اس کا ذکر کیا جاتا، دوسرے حضرت خالد بن ولید ﷺ کی روایت کہ آپ ﷺ نے گھوڑے، خچر، گدھے اور ہر درندہ جانور سے منع فرمادیا ہے۔ (۱) تاہم اس آیت سے استدلال محل نظر ہے، اول یہ کہ یہ آیت مکی ہے، فقہاء اس پر متفق ہیں کہ گدھے کی حرمت غزوۂ خیبر کے موقع سے ہوئی ہے، اس سے پہلے حلال تھا، مگر اس آیت میں گدھے کا ذکر بھی ہے، پس اس آیت سے حرمت پر استدلال کرنے کی صورت ماننا پڑیگا کہ یہ تمام جانور مکہ ہی سے حرام تھے، دوسرے عرب چونکہ گھوڑے، گدھے اور خچر کو غذا کے لئے کم اور بار برداری اور سواری کے لئے زیادہ استعمال کیا کرتے تھے، اس لئے از راہ اتفاق سواری ہی کا ذکر کیا گیا، جیسے خنزیر کا استعمال غذائی مقصد کے لئے ہوتا تھا، اس لئے قرآن نے اس کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے صرف گوشت کا ذکر کیا، دوسری چیزوں کا نہیں، (البقرۃ: ۱۷۳) پس اس کا یہ مطلب نہیں کہ گوشت کے سوا خنزیر کے دوسرے اجزاء حلال سمجھے جائیں ــــــ جہاں تک خالد بن ولید ﷺ والی روایت ہے تو محدثین عام طور پر اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (۲) اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے آلۂ جہاد ہونے کی وجہ سے گھوڑے کا گوشت مکروہ قرار دیا ہے، اگر غذا کے طور پر اس کا استعمال عام ہوجاتا تو وسائل جہاد میں قلت پیدا ہوجاتی (۳) اور اتنی سی بات ''غالبًا'' کراہت تحریمی کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، ہاں اس سے کراہت تنزیہی ثابت ہوسکتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ گھوڑے کا گوشت مکروہ تنزیہی ہے، چنانچہ خود امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں جو الفاظ منقول ہیں، وہ یہ ہیں:

رخص بعض العلماء فی لحم الخیل وانا لایعجبنی اکله. (۴)

ان الفاظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود حضرۃ الامام بھی اس کو مکروہ تنزیہی ہی سمجھتے تھے، طحاوی نے اس کو ظاہر روایت اور صحیح قرار دیا ہے، اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپؒ نے وفات سے تین دنوں قبل گھوڑے کی حرمت کے قول سے رجوع فرمالیا تھا اور اسی پر فتوی ہے۔ (۵)

گھوڑے کی زکوٰۃ

گھوڑے کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور عام فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں گھوڑے میں زکوٰۃ واجب ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے کو اختیار ہے کہ فی گھوڑا ایک دینار دے یا اس کی قیمت لگا کر قیمت کا چالیسواں حصہ، عام فقہاء کے نزدیک گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں، یہی رائے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے۔ (۶) حنفیہ کے پیش

(۱) نسائی: ۱۹۸/۲، تحریم اکل لحوم الخیل

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح نووی علی مسلم ۱۵۰/۲، توفیۃ الکیل عن حرمۃ لحوم الخیل، ط وزارت اوقاف کویت مع تحقیق، مولانا بدر الحسن قاسمی: ۷۰-۸۴

(۳) ھدایہ مع الفتح: ۴۲۱/۸

(۴) جامع مسانید ابی حنیفہ: ۲۳۳، کتاب الصید

(۵) طحطاوی علی المراقی: ۱۷

(۶) ھدایہ مع الفتح ۱۸۳/۲، فصل فی الخیل، المغنی ۲۵۴/۲، بقرہ ۱۷۳۲

نظر حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ فی گھوڑا ایک دینار صدقہ ،مگر اس روایت میں ،''عورک سعدی'' کا واسطہ ہے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، (۱) دوسرے حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ گھوڑے کی زکوٰۃ وصول کیا کرتے تھے،آپؓ نے حضرت ابوعبیدہؓ کواس کی بابت اپنا فرمان بھی لکھا تھا،حنفیہ اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا کہ گھوڑا اس شخص کیلئے (ستر)''یعنی نہ ثواب نہ عذاب'' کا باعث ہوگا جو اس کو اللہ کے راستہ میں باندھے اوراس کی پیٹھ اور گردن میں اللہ کا حق نہ بھولے (۲) حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حق سے''زکوٰۃ'' مراد ہے۔

مگر علامہ ابن ہمام کا طریقہ انصاف اس استدلال پر قانع نہیں ہے،ان کا رجحان ہے کہ حضرت عمرؓ کا حکم ان کے ذاتی اجتہاد پر مبنی تھا نہ کہ نص پر ،اور گھوڑے کی پشت اور گردن میں ''حق'' سے مراد عاریت ہے،(۳) چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین ہی کی رائے پر فتویٰ ہے،(۴) اور اسی طرف ابن ہمام کا بھی رجحان ہے۔

مال غنیمت میں گھوڑے کا حصہ

گھوڑے کی بابت فقہاء کے یہاں ایک اختلاف مال غنیمت میں اس کے حصہ سے متعلق ہے،امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا بھی ایک حصہ ہوگا ، اس طرح گھوڑ سوار فوجیوں کو ۲ ؍ حصے دئے جائیں گے ،ایک حصہ گھوڑے کا اور ایک حصہ خود فوجی کا ، دوسرے فقہاء اور خود حنفیہ میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ گھوڑ سوار کو تین حصے ملیں گے جس میں ایک حصہ خود اس کا اور دو حصے گھوڑے کے ہونگے (۵) دونوں کے پاس دلائل وروایات ہیں ،صحاح کی روایت عام طور پر اس دوسرے نقطۂ نظر کی تائید میں ہیں، (۶) حنفیہ کے دلائل اوران سے متعلق قدح وجرح پر ابن ہمام نے شافی وکافی گفتگو کی ہے (۷)— (چونکہ فی الحال جنگ وحرب کی بدلی ہوئی کیفیت کی وجہ سے یہ مسئلہ نادر الوقوع ہے، اس لئے اس پر مزید بحث وگفتگو کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی)۔

گدھے سے اختلاط

ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے گدھے سے گھوڑی کو جفتی کرانے سے منع فرمایا(۸) لیکن آپ ﷺ سے خچر کی سواری کرنا بھی ثابت ہے(۹) اور خچر گدھے اور گھوڑی کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے،اس لئے امام طحاوی کا خیال ہے کہ یہ ممانعت بہ طور شفقت وارشاد کے ہے، کیونکہ اس سے گھوڑے کی افزائش میں کمی ہوگی اور وسائل جہاد کو نقصان پہونچے گا(۱۰) حرمت یا کراہت کی بنا پر ممانعت نہیں ہے۔

(۱) المغنی : ۲؍۲۵۵
(۲) قوت المغتذی علی الترمذی : ۱؍۲۹۳
(۳) دیکھئے : فتح القدیر : ۲؍۱۸۵، ط دار الفکر، بیروت
(۴) قاضی خاں علی ہامش الہندیۃ : ۱؍۲۴۹
(۵) ہدایہ مع فتح القدیر : ۵؍۳۹۴
(۶) ملاحظہ ہو : بخاری : ۱؍۴۰۱، باب سہام الفرس
(۷) فتح القدیر : ۵؍۹۷-۳۹۳
(۸) ترمذی ۱؍۲۹۹، باب ماجاء فی کراھیۃ ان ینزی الحمر علی الخیل
(۹) بخاری ۴؍۹۷، کتاب الجہاد ، باب بغل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیضاء
(۱۰) العرف الشذی مع الترمذی ۱؍۲۹۹

جھوٹا اور دودھ

گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، عام فقہاء کے یہاں تو پاک ہونا ظاہر ہے کہ خوردنی جانور ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی پاک ہے؛ کیونکہ اس کی ممانعت اس کی ناپاکی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی تکریم مقصود ہے، (۱) اگرچہ بعض احناف نے اس کو مکروہ یا مشکوک بھی قرار دیا ہے مگر فتوی اس کی طہارت ہی پر ہے، (۲) گھوڑی کا دودھ بھی بالاتفاق پاک ہے۔ (۳)



(۱) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۱۷
(۲) غیاثیہ : ۹
(۳) طحطاوی : ۱۷

دار

''دار''— لغت میں جگہ کو کہتے ہیں، ایسی جگہ جو تعمیر اور کھلی اراضی پر مشتمل ہو(۱) — فقہاء کے یہاں یہ لفظ بہ نسبت ''بیت'' کے زیادہ وسیع مفہوم کا حامل سمجھا گیا ہے، علامہ شامیؒ نے''دار'' کی اصطلاحی توضیح ان الفاظ میں فرمائی ہے :

المراد بالدار الا قلیم المختص بقھر ملک اسلام او کفر . (۲)

دار سے مراد ایک علاقہ ہے جو حکومت اسلام یا حکومت کافرہ کے غلبہ کے ساتھ مخصوص ہو۔

گو بعض اہل علم نے''دار'' کے اصطلاحی مفہوم کو قرآن و حدیث سے اخذ کرنے کی سعی کی ہے، مگر درحقیقت اس طرح کی کوششیں تکلف سے خالی نہیں ہیں، کتاب وسنت میں یہ لفظ اس کے لغوی اور سادہ معنی میں استعمال ہوا ہے، بعد کے ادوار میں فقہاء کے یہاں اس نے ایک اصطلاح کا درجہ حاصل کیا ہے، اس لئے مختلف نوعیت کی حکومتوں کے متعلق احکام کی قرآن و حدیث میں تلاش تو صحیح ہے، مگر اس طرح کی اصطلاحات کا اخذ کرنا کچھ بہت قرین صواب نظر نہیں آتا۔

علامہ شامی کی وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی بھی مملکت جو کسی انتظامی غلبہ کے تحت ہو،''دار'' ہے خواہ یہ نظم ونسق اسلامی اُصولوں پر قائم ہو یا کفر کے زیر تسلط ہو،''دار'' کی اس تعریف میں سیادت واقتدار ایک اساسی عنصر کا درجہ رکھتا ہے، پھر اقتدار کی صالحیت اور صلاح سے محرومی کے لحاظ سے اس کی مختلف قسمیں متعین ہوتی ہیں۔

دارالاسلام اور دارالحرب کی تعریف

فقہاء نے عام طور پر''دار'' کی دو قسمیں کی ہیں : دارالاسلام اور دارالحرب۔

دارالاسلام اور دارالحرب سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے کہ :

معناہ ان الامان ان کان للمسلمین فیھا علی الاطلاق والخوف للکفرۃ علی الاطلاق فھی دارالاسلام وان کان الامان فیھا للکفرۃ علی الاطلاق فھی دارالکفر . (۳)

اور اس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف، تو دارالاسلام ہے اور ان کافروں کو علی الاطلاق امن اور مسلمانوں کو خوف ہو تو دارالکفر ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دارالاسلام اور دارالکفر کا تعلق قانون اسلام اور قانون کفر کے نفاذ سے ہے، جس مملکت میں قانون کفر نافذ ہو وہ''دارالکفر'' ہے، ورنہ دارالاسلام ہے، **انھا تصیر دار الکفر بظھور احکام الکفر فیھا**(۴) عام طور پر متاخرین نے اس مسئلہ میں اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دیا ہے۔(۵)

غور کیا جائے تو قرآن مجید نے جن الفاظ میں اسلامی مملکت کے خدوخال کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اس میں ان

(۱) دیکھئے : لسان العرب ۲۹۸/۴ (۲) ردالمحتار ۱۶۶/۳ (۳) بدائع الصنائع ۱۳۱/۷
(۴) حوالۂ سابق ۱۳۰ (۵) دیکھئے : ھندیہ ۲۳۲/۲ ، ردالمحتار ۲۵۲/۳

دونوں ہی نقطۂ نظر کی تائید موجود ہے :

الذین ان مکنا ھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکاۃ وأمروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور (الحج ۴۱)

وہ لوگ کہ جب ہم ان کو زمین میں غلبہ عطا کرتے ہیں تو وہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں اور تمام چیزوں کا انجام اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

'' تمکین فی الارض '' اپنی روح کے اعتبار سے غلبۂ واقتدار سے عبارت ہے اور یہ بجز اس کے ممکن نہیں کہ مسلمان اہل کفر سے خائف نہ ہوں اور وہ اس سرزمین میں خود کو زیادہ محفوظ و مامون باور کرتے ہوں —— یہ بات کہ اس مملکت میں اقامت صلوٰۃ ہوتی ہو، نظام زکوٰۃ قائم ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیا جاتا ہو، احکام اسلام کے اجراء و نفاذ کی تشریح و توضیح ہے، پس دارالاسلام میں بنیادی طور پر یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں اور جو ان خصائص سے محروم و عاری ہو، وہ دارالحرب یا زیادہ عمومی مفہوم میں '' دارالکفر '' ہوگا۔

لیکن اس آیت پر غور کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نظام مملکت کی اصل بنیاد تمکین واقتدار ہے، احکام اسلام کا اجراء اس کا اثر اور نتیجہ ہے، گویا کسی مملکت کے دارالاسلام ہونے کے لئے وہاں مسلمانوں کا ایسا غلبہ کافی ہے کہ وہ بحیثیت قوم و اُمت اپنے تئیں امن و بے خوفی محسوس کرتے ہوں، اس کے بعد جو اولین فریضہ ان پر عائد ہوتا ہے، وہ ہے احکام اسلام کا اجراء، اور جہاں یہ غلبہ اہل کفر کو حاصل ہے وہ دارالکفر ہے۔ پس، ہر چند کہ عام طور پر مشائخ احناف نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے کو ترجیح دیا ہے مگر غور کیا جائے تو امام صاحب کا نقطۂ نظر قرآن سے زیادہ قریب ہے، اور اہم بات یہ ہے کہ صاحبین کے مسلک پر آج دنیا میں کوئی خطہ دارالاسلام باقی بھی رہے گا ؟ اگر اسلام کے تمام ہی احکام کا اجراء مراد ہو، تو کیا دنیا میں ایک بھی چھوٹے سے چھوٹا ایسا ملک ہے جس نے پوری شریعت اسلامی کو اپنے اُوپر نافذ کیا ہو؟ جہاں معیشت سود و قمار کی خباثتوں سے خالی ہو اور جہاں سیاست '' خلافت علی منہاج النبوۃ '' کا مصداق ہو؟ اور اگر مطلق چند احکام اسلامی کا اجراء اور مسلمانوں کے لئے اس پر عمل کی قدرت مقصود ہو، تو اب کہ اشتراکیت کی قبر خود اس کے مولد میں بن چکی ہے، کوئی ایسا خطۂ زمین بھی ہے جہاں مسلمان اعتقادات و عبادات کے بشمول کسی حکم اسلامی کو علانیہ بجانہ لا سکتے ہوں اور مسلمانوں پر کامل طور پر احکام کفر ہی نافذ ہوں ؟ تو کیا اس طور پوری دنیا کو '' دارالاسلام '' ہی مانا جائے گا ؟ —— امام ابوحنیفہ کا نقطۂ نظر اس مشکل کی عقدہ کشائی کرتا ہے کہ جہاں مسلمانوں کو اکثریت حاصل ہو اور اقتدار میں وہ اساسی کردار ادا کرتے ہوں، چاہے وہاں عملاً خدا کی شریعت کی بجائے خدا بیزاروں کی '' شریعت فاسدہ '' نافذ ہو، وہ بھی دارالاسلام ہی ہوگا اور جہاں یہ کیفیت نہ ہو وہاں گو جمہوری نظام حکومت ہونے کے باعث مسلمان بعض قوانین شریعت پر عمل کرنے کے مجاز ہوں اور ملک کا دستور اور عدلیہ ان پر اسی قانون کو جاری کرتا ہو، پھر بھی وہ دارالکفر ہی ہوگا، کہ کفر کے غلبہ واقتدار کے ساتھ اپنی قومی حیثیت میں وہ پوری طرح مطمئن اور بے خوف نہیں ہو سکتے۔

دار العہد یا دار الموادعہ سے مراد

فقہ کے وسیع ذخیرہ پر نظر ڈالی جائے تو عام طور پر ان کے ہاں دو ہی ''دار'' ملتے ہیں جن میں ایک ''دار الاسلام'' کہلاتا ہے اور دوسرے کو کہیں ''دار الکفر'' اور کہیں ''دار الحرب'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، کفر اور حرب کے مفہوم میں بنیادی طور پر فرق ہے، کفر عام ہے اور جب کفر کے ساتھ جنگی مہم جوئی اور مسلمانوں سے مقابلہ آرائی اور پنجہ آزمائی کی کیفیت کا اضافہ ہو جائے تو اب وہ ''حرب'' ہے، مگر فقہاء نے ہر ''دار الکفر'' کے لئے ''دار الحرب'' کی تعبیر اختیار کی ہے، غالباً اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمان کبھی اہل کفر سے مطمئن نہ ہو جائیں اور نہ اسلامی سرحدات کی موجودہ حد بندی کو حرف آخر تصور کریں، زمین پر اس کے خالق کے احکام کے اجراء وتنفیذ کے لئے قدم آگے بڑھانا ان کا فرض ہے اور کفر کی طرف سے چوکنا رہنا اور اس کے مقابلہ ہمیشہ اپنے آپ کو حالت جنگ میں تصور کرنا ان کے لئے ضرورت ہے۔ اس لئے ہر دار الکفر اپنی روح اور اپنے اصل مزاج و مذاق کے اعتبار سے مسلمانوں کے حق میں ''دار الحرب'' ہی ہے۔

اس کے سوا ''دار'' کی ایک نئی اصطلاح غالباً صرف ابوالحسن ماوردیؒ اور امام محمدؒ کے ہاں ملتی ہے، ماوردی نے شوافع اور حنابلہ سے نقل کیا ہے کہ جو علاقے صلح کے ذریعہ کافروں کے زیر قبضہ چھوڑ دیئے جائیں، وہ ''دار العہد'' یا ''دار الصلح'' کہلاتے ہیں۔ **تعتبر دار ھرلاء المصالحين دار عهد وصلح عند الشافعية وبعض الحنابلة** (۱) ——— اسی طرح امام محمدؒ کے یہاں ''دار الموادعۃ'' کا ذکر ملتا ہے:

ان المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم فان كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الاخرى كان الدار دار موادعة. (۲)

دار کے حکم میں سلطان اور حکم کے نفاذ میں رکاوٹ کا نہ پایا جانا معتبر ہے، تو اگر موادعین کا حکم چلے اس طور پر کہ وہ دوسری قوموں پر غالب آجائیں تو یہ دار ''دار الموادعہ'' ہو جائے گا۔

بہت سے اہل علم کا خیال ہے کہ اس طرح امام محمد اور شوافع وحنابلہ کے نزدیک دار الاسلام اور دار الحرب کے علاوہ ایک اور ''دار'' کا تصور موجود تھا، مگر ان عبارتوں کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے اور فقہ حنفی، فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کی کتابوں میں کسی اور ''دار'' کے تصور سے سکوت اور دار کی دو ہی قسموں میں تقسیم سے اندازہ ہوتا ہے کہ ''دار العہد'' یا ''دار الموادعۃ'' ان کے یہاں مستقل ''قسم'' کا درجہ نہیں رکھتی تھی، بلکہ ''دار العہد'' خود دار الاسلام کی اور ''دار الموادعۃ'' خود دار الحرب ہی کی ایک قسم ہے، ڈاکٹر اسمٰعیل لطفی فطانی نے اس پر بڑی مبسوط اور مدلل گفتگو کی ہے۔ (۳)

عہد نبوی کے نظام ہائے مملکت

مگر ظاہر ہے فقہاء کی یہ تقسیم اپنے زمانہ اور عہد کے تناظر

---

(۱) الاحکام السلطانیہ ۱۳۳ (۲) شرح السیر الکبیر للسرخسی ۱۰/۴-۱۱

(۳) دیکھئے: اختلاف الدارین و اثرہ فی احکام المناکحات و المعاملات ص: ۳۲-۵۷

میں ہے ''دار'' کی صرف دو ہی قسمیں کرنا اور اس لحاظ سے احکام مقرر کرنا کوئی منصوص مسئلہ نہیں ہے اور موجودہ حالات میں ضرور ہے کہ اس میں اضافہ کیا جائے ، اس کے لئے ہم عہد نبوت سے روشنی حاصل کر سکتے ہیں ، اس عہد میں ہم کو تین طرح کے نظام ہائے مملکت کی نظیر ملتی ہے ، ایک مکہ مکرمہ ، جہاں مسلمانوں کو مذہبی حقوق بالکل حاصل نہ تھے ، نہ علانیہ عبادت کر سکتے تھے اور نہ دین حق کی طرف دعوت ہی دے سکتے تھے ، یہاں تک کہ مسلمان اپنی جان و مال کی حفاظت کے لئے وہاں سے ہجرت پر مجبور تھے ، دوسرے مدینہ منورہ ، مدینہ کی حکومت گو مختلف اقوام کی شرکت اور ان کی مذہبی آزادی پر مبنی تھی اور آپ نے وہاں پہنچ کر مختلف مذہبی اور قومی اکائیوں سے باضابطہ پیکٹ کیا تھا ، مگر سیاسی غلبہ مسلمانوں کے ہاتھ تھا اور عملاً ان کو بالادستی حاصل تھی ، تیسرے حبش ، حبش ایک عیسائی ملک تھا مگر دوسری اقوام کو بھی امن حاصل تھا چنانچہ مسلمانوں نے ہجرت کی اور مملکت حبش نے ان کو پناہ دی —— اس طرح مکہ کی جو صورت حال تھی ، اس کا دار الحرب ہونا ظاہر ہے ، مدینہ کا دار الاسلام ہونا بھی واضح ہے اور مدینہ میں دوسری اقوام کی موجودگی اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ دار الاسلام غیر مسلم اقلیتوں کے وجود کو بھی برداشت کرتا ہے ۔ ''حبش'' کی حیثیت ان دونوں سے مختلف ہے جہاں مسلمان غیر مسلم اکثریت کے ساتھ بقاء باہم اور مذہبی آزادی کے اصول پر رہ رہے تھے ، سیرت کا یہ گوشہ نہایت اہمیت کا حامل ہے جس پر توجہ کم دی گئی ہے حالاں کہ موجودہ دور میں مملکت کے جس جمہوری نظام نے فروغ پایا ہے ، اس کی شرعی حیثیت کی دریافت میں یہ نشان راہ اور سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے ۔

دار الامن

''حبش'' کی جو سیاسی صورت حال تھی ، وہ موجودہ دور کی جمہوری مملکتوں سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے اور اسی صورت حال کو ''دار الامن'' کا نام دیا جا سکتا ہے ، جہاں مسلمانوں کو آئینی طور پر امن حاصل ہو اور وہ مذہبی احکام پر عمل کرنے میں آزاد ہوں ، وہاں کبھی کبھی فرقہ وارانہ نقض امن پیدا ہو جائے اور غنڈہ عناصر مسلمانوں کو نقصان پہنچائیں تو یہ اس کے ''دار الامن'' ہونے کے مغائر نہیں ، جیسا کہ فقہاء نے کسی ایسے ملک کو جس سے کہ صلح ہو چکی ہے ، محض اس بنا پر دار الحرب نہیں مانا ہے کہ وہاں سے کوئی شہری اپنی شخصی حیثیت میں باہر نکل کر دار الاسلام کے شہریوں کو نقصان پہنچائے (۱) —— ہاں ، اگر خود حکومت کی اجازت سے کوئی شخص اس طرح بدامنی پیدا کرتا ہو تو یہ صلح شکنی متصور ہوگی ۔ (۲)

پس اب دار کی تین قسمیں ہو گئیں :

دار الاسلام ، دار الحرب ، دار الامن ۔

دار الاسلام وہ مملکت ہے جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں ۔

دار الحرب وہ مملکت کافرہ ہے جہاں کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں ، نیز وہاں مسلمان مذہبی حقوق و عبادات اور جمعہ و عیدین وغیرہ کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں ۔

(۱) السیر الکبیر ۱۶۹۵/۵

(۲) حوالۂ سابق ۱۶۹۶

دارالامن وہ ملک ہے جہاں کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو لیکن مسلمان مامون ہوں، مسلمان دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکتے ہوں اور ان اسلامی احکام —— کہ جن کے نفاذ کے لئے اقتدار ضروری نہ ہو —— پر عمل کر سکتے ہوں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم اکثریتی ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم مملکتیں ہیں ان میں اکثر وہ جمہوریائیں ہیں جن میں سلطنت کا کوئی مذہب نہیں اور مختلف مذاہب کے لوگ بقاء باہم کے اُصول پر حکومت میں شریک ہیں یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے مگر دوسری اقلیتیں بھی اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہیں، جیسے امریکہ و برطانیہ اور نو آزاد نیپال، جن ملکوں میں بادشاہتیں قائم ہیں وہاں بھی سیاسی قید و بند کے باوجود مذہبی اُمور میں آزادی دی گئی ہے اور تمام شہریوں کے لئے جان و مال کے تحفظ کی دستوری ضمانت موجود ہے، یہ تمام حکومتیں ''دارالامن'' کے زمرہ میں داخل ہیں کیمونسٹ بلاک ٹوٹنے قریب ہے، اور جو باقی ہیں، ان میں بھی حالیہ تبدیلیوں کے باوجود شاید ہی دو تین ملک ہوں جن کو دارالحرب کہنا صحیح ہو، یوگوسلاویہ اور اسرائیل کی موجودہ کیفیت کی بنا پر وہ البتہ دارالحرب میں شمار ہوں گے —— ہندوستان میں مسلمانوں کو دستوری تحفظ حاصل ہے، مذہبی اُمور میں آزادی کے علاوہ ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کا حق حاصل ہے اور زندگی کے تمام شعبوں میں ان کے ''وجود'' کو محسوس کیا جاتا ہے، اس پس منظر میں اس کے دارالامن ہونے میں کوئی شبہ نہیں، رہ گئی شر پسند عناصر کی جانب سے وقتاً فوقتاً ہونے والی تعدی، تو جیسا کہ مذکور ہوا، اس کو حکومت کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا اور اس طرح کے واقعات سے آج وہ ممالک بھی خالی نہیں ہیں جو مسلمان ملک کہلاتے ہیں۔

دار کی ان مختلف صورتوں میں مسلمان باشندوں کا کیا رول ہو؟ اس کے لئے یہاں ان احکام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب کے ذکر کئے ہیں۔

دارالاسلام کے درج ذیل احکام ہیں :

۱) اسلام کے تمام شخصی اور اجتماعی قوانین کا نفاذ۔
۲) دارالکفر کے مہاجرین کی آبادکاری۔
۳) دارالحرب میں پھنسے ہوئے کمزور مسلمانوں (مستضعفین) کی اعانت۔ (نساء)
۴) جہاد اور اسلامی سرحدات کی توسیع کی سعی۔

دارالحرب کے درج ذیل احکام ہیں :

۱) یہاں اسلام کا قانون جرم و سزا جاری نہ ہوگا —— **الحدود والقود لایجری فیها** (۱) —— البتہ امام مالک کے نزدیک دارالحرب میں بھی حدود جاری ہوں گی، ''**تقام الحدود فی دار الحرب عند مالک خلافا للثلاثة**''۔ (۲)
۲) دارالحرب کے دو مسلمانوں کے درمیان بھی کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہو جائے تو دارالاسلام کا قاضی اس کا فیصلہ نہیں کرے گا'' **ولو اختصما فی ذلک فی دار نالم یقض القاضی بینهما بشیٔ** ''۔ (۳)

---

(۱) ردالمحتار ۲۵۳/۳، بدائع الصنائع ۱۳۱/۷
(۲) ملخصاً : الفقه الاسلامی وادلته ۲۹۱/۶
(۳) السیر الکبیر ۱۴۸۶/۴

۳) دارالحرب کے باشندوں سے اسلحہ کی فروخت درست نہ ہوگی ——— ''لاینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب''۔(۱)

۴) دارالحرب کے کسی باشندہ کو دارالاسلام میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو : اذا دخل الحربی الینا مستامناً لم یکن لہ ، ان یقیم فی دار ناسنۃ ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ . (۲)

۵) دارالحرب میں لوہے کی کان دریافت ہو یا ایسی چیزیں جن سے اس ملک کی دفاعی قوت میں اضافہ ہوتا ہو تو مسلمان ماہرین کے لئے کان کنی اور ایسی مفید صنعتی معلومات اور ٹکنالوجی کی منتقلی درست نہ ہوگی ''ولو اصاب المستامن معدن حدید فی دار الحرب فانہ یکرہ لہ ان یعمل فیہ ویستخرج منہ الحدید''. (۳)

۶) دارالحرب کے مسلمان باشندوں پر واجب ہے کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں — البتہ مختلف لوگوں کے حالات کے اعتبار سے ابن قدامہؒ نے دارالحرب کے مسلمان باشندوں کی تین قسمیں کی ہیں۔

اول : وہ جن پر ہجرت واجب ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے دارالحرب میں اپنے ایمان کا اظہار ممکن نہ ہو اور وہ واجبات دین کی ادائیگی سے قاصر ہوں، نیز وہ ہجرت کرنے پر قادر بھی ہوں، جس کا (سورہ انفال ۱۰) میں حکم دیا گیا ہے۔

دوم : وہ لوگ جو بیماری، خواتین اور بچوں یا حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہ ہوں، ہمارے زمانہ میں دوسرے ملکوں میں شہریت حاصل کرنے میں جو دقتیں حاصل ہیں وہ بھی منجملہ انھیں اعذار کے ہیں، ایسے لوگوں پر ہجرت واجب نہیں اور یہی حضرات ''الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لایستطیعون حیلۃ ولا یھتدون سبیلا'' کے مصداق ہیں۔

سوم : وہ لوگ جو دارالحرب میں اپنے اسلام کا اظہار کر سکتے ہوں، فرائض دینی کو ادا بھی کر سکتے ہوں اور ہجرت پر بھی قادر ہوں، ایسے لوگوں کے لئے ہجرت کرنا محض ''مستحب'' ہے جیسا کہ حضرت عباس ﷺ نے ایمان لانے کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں فرمائی اور حضرت نعیم نحام ﷺ نے اپنی قوم بنو عدی کی خواہش پر قبول اسلام کے بعد بھی ایک عرصہ تک ہجرت نہیں کی۔(۴)

۷) دارالحرب کی یہودی یا عیسائی خاتون سے نکاح مکروہ ہے ''وتکرہ الکتابیۃ الحربیۃ اجماعاً لانفتاح باب الفتنۃ''. (۵)

۸) مسلمان زوجین میں سے ایک دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کر جائیں یا دارالاسلام سے منتقل ہو جائیں اور

---

(۱) ھدایۃ ۵۳۳/۳ ، باب المستامن (۲) ھدایۃ ۵۶۶/۲

(۳) السیر الکبیر ۱۳۷۷/۴ ، ولاغیر ذلک مما یتقوون بہ علی المسلمین فی الحرب ۱۳۷۶/۴

(۴) ملخصاً از : المغنی مع الشرح الکبیر ۵۱۴/۱۰ (۵) فتح القدیر ۲۲۸/۳

دارالحرب میں توطن اختیار کرلیں تو ''تباین دار'' کی وجہ سے دونوں میں تفریق ہوجائے گی(۱) — یہ رائے حنفیہ کی ہے۔

۹) دارالحرب میں کافر زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلیں تو مسلمانوں کے نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے دوسرے فریق پر اسلام کی پیش کش نہ کی جائے گی، بلکہ تین حیض گذرنے کے بعد ازخود زوجین میں تفریق ہوجائے گی، جب کہ دارالاسلام میں دوسرے فریق پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تب دونوں میں تفریق عمل میں آئے گی۔(۲)

۱۰) امان حاصل کر کے جانے والے مسلمان تجار دارالحرب کے باشندوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسلام کے مالی قوانین کے پابند نہ ہوں گے، ہاں یہ ضروری ہوگا کہ ان کے ساتھ دھوکہ دہی نہ کریں(۳) — چنانچہ اگر مسلمان تجار حربیوں سے شراب یا خنزیر یا مردار خرید کر کے اس کی قیمت حاصل کرلیں یا قمار یا جوئے کے ذریعہ مال حاصل کریں تو یہ اس کے لئے حلال ہوگا۔''**المسلم الذی دخل دارالحرب بامان اذا باع درهما بدرهمين اوباع خمرا او خنزيرا اوميتة اوقامرهم واخذ المال يحل**''. (۴)

اسی اُصول کی بنیاد پر دارالحرب میں حربیوں سے سود لینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، البتہ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی ہے جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے۔

واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی رائے ضعیف ہے، قرآن وحدیث میں سود اور دوسرے فاسد معاملات کو مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے اور کسی علاقہ وخطہ کا اس سے استثناء نہیں کیا گیا ہے، ایک معروف واقعہ میں حضرت ابوبکر ﷺ نے قمار کے ذریعہ اونٹ حاصل کئے تھے، یہ اونٹ حربیوں ہی سے حاصل ہوئے تھے، پھر بھی آپ ﷺ نے ان کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا(۵) رکانہ ﷺ نے آپ ﷺ سے کشتی میں ہار جیت کی بازی لگائی تھی، آپ ﷺ نے ان کو تین بار شکست دے دی، انھوں نے بکریاں دیں تو آپ ﷺ نے واپس فرمادیں(۶) — غزوۂ خندق کے موقع سے مشرکین نے ایک مشرک مقتول کی لاش کا معاوضہ دینا چاہا، تو آپ ﷺ نے لاش دے دی اور معاوضہ قبول کرنے سے انکار فرمادیا، یہ تمام باتیں ظاہر کرتی ہیں کہ دارالحرب میں بھی فاسد معاملات اور سود وقمار کی حرمت باقی رہتی ہے — رہ گیا حنفیہ کا استدلال اس حدیث سے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود کا تحقق نہیں ہوتا'' **لاربو بين المسلم والحربي** '' تو یہ ایک بے اصل روایت ہے، خود حنفیہ میں ایک معروف صاحب علم کا اس روایت کے متعلق بیان ہے کہ ''**ليس له اصل سند**''(۷) — اور اصل یہ ہے کہ دارالحرب میں اس طرح کے معاملات کی اجازت سے شرعی محرمات کی حرمت و

---

(۱) هداية ۳۴۷/۲ (۲) هداية ۳۴۶/۲ (۳) السير الكبير ۱۴۸۶/۴

(۴) حاشيه شهاب الدين شلبی علی تبيين الحقائق ۹۷/۴ (۵) السير الكبير ۱۴۱۱/۴

(۶) حوالۂ سابق ۱۴۱۲ (۷) بنايه على الهدايه ۶۵/۳

ممانعت ہی بتدریج دل سے نکلتی جائے گی اور ایسے علاقوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے ان مضامین کی آیات و روایات بے معنی ہوکر رہ جائیں گی۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : اسلام اور جدید معاشی مسائل)

۱۱) بنیادی اور اُصولی طور پر دارالحرب کے باشندوں کی جان اور مال معصوم نہیں ہے یہاں تک کہ دارالحرب میں رہنے والا مسلمان بھی اس کے حکم سے مستثنیٰ نہیں ہیں، ابن نجیمؒ کا بیان ہے :

وحکم من اسلم فی دارالحرب ولم یهاجر کالحربی عند ابی حنیفة لان ماله غیر معصوم عنده . (۱)

اور اس شخص کا حکم جو دارالحرب میں مسلمان ہو اور ہجرت نہیں کی امام ابوحنیفہ کے نزدیک حربی کا ہے، اس لئے کہ اس کا مال امام صاحب کے نزدیک معصوم نہیں ہے۔

دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کی جان کو بھی غیر معصوم تسلیم کیا گیا ہے، ابوبکر جصاصؒ لکھتے ہیں :

لاقیمة لدم المقیم فی دارالحرب بعد اسلامه قبل الهجرة الینا . (۲)

قبول اسلام کے بعد بھی جو دارالحرب میں مقیم ہوں، ان کے ہجرت کر کے ہمارے یہاں آنے سے پہلے ان کے خون کی کوئی قیمت نہیں۔

اس بنا پر دارالحرب میں مقیم کسی مسلمان کو دوسرا مسلمان قتل کردے اور وہ دارالاسلام میں بھاگ آئے تو یہاں اس پر قانون قصاص جاری نہ ہوگا، ہاں مسلم مملکت میں جو غیر مسلم آباد ہوں جن کو ''ذمی'' کہا جاتا ہے اسی طرح وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوئے ہوں، ان کی جان و مال کفر کے باوجود معصوم متصور ہوں گے، اسی لئے ان سے سودی کاروبار وغیرہ درست نہیں ہوگا۔ (۳)

۱۲) دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بہت سے ایسے احکام میں ناواقفیت کا اعتبار ہے کہ دارالاسلام میں انھیں احکام میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

۱۳) دارالاسلام کے مسلمان شہری یا غیر مسلم شہری پر ان کے رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں جو دارالحرب میں قیام پذیر ہیں،

ولایجبر المسلم والذمی علی نفقة والدیه من اهل الحرب وان کانا مستامنین فی دارالاسلام وکذالک الحربی الذی دخل علینا بامان لایجبر علی نفقة والدیه اذا کانا مسلمین . (۴)

۱۴) مسلمان اگر دارالحرب کے کسی باشندہ کے لئے وصیت کرے، بلکہ دارالاسلام کا غیر مسلم شہری (ذمی) بھی وصیت کرے، تو اس کا اعتبار نہیں، اگر وہ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آجائے اور وصیت کردہ شی کا مطالبہ کرے تو قابل قبول نہ ہوگا، **ووصیة المسلم او الذمی لحربی فی دارالحرب لاتکون صحیحة**(۵) ——

(۱) البحر الرائق ۱۴۷/۵ (۲) احکام القرآن للجصاص ۲۹۷/۲ (۳) بدائع الصنائع ۱۳۲/۷

(۴) ھندیه ۵۶۸/۵ (۵) شرح السیر الکبیر ۲۰۴۶/۵

مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شوافع حربی کے حق میں وصیت کو درست ومعتبر مانتے ہیں۔(۱)

۱۵) دارالاسلام کے مسلمان یا غیر مسلم شہری کا کسی حربی پر وقف کرنا درست نہ ہوگا، ولا یصح وقف مسلم او ذمی علی بیعۃ او حربی .(۲)

۱۶) مسلمان اور کافر ایک دوسرے سے وارث نہیں ہوں گے، یہ بات تو قریب قریب متفق علیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک دارالحرب میں رہنے والے مسلمان بھی اپنے ان مسلمان قرابت مندوں سے میراث نہیں پائیں گے جو دارالاسلام میں ہوں اور فوت ہوگئے ہوں، دوسرے فقہاء کے نزدیک ان کے درمیان توارث کا حکم جاری ہوگا۔(۳)

غور کیا جائے تو دارالحرب کے یہ احکام تین اُصولوں پر مبنی ہیں :

اول : یہ کہ دارالحرب، دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہے۔

دوم : یہ کہ دارالحرب کے باشندے اسلام کے خلاف محارب اور برسرپیکار ہیں، اس لئے ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانا اُصولی طور پر درست اور جائز ہے۔

سوم : دارالحرب میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے احکام اسلامی سے ان کا بے خبر ہونا ایک گونہ قابل عفو ہے۔

دارالامن کے احکام

ان ہی اُصول کو سامنے رکھتے ہوئے دارالامن کے احکام متعین کرنے ہوں گے، جہاں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ یہ دار دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہوتا ہے، لیکن یہ ملک آئینی طور پر اسلام کے خلاف محارب نہیں ہوتا اور مسلمانوں کو مذہبی اُمور اور دعوت وتبلیغ کی آزادی ہوتی ہے — لہٰذا دارالامن کے احکام حسب ذیل ہوں گے

۱) دارالامن میں اسلامی حدود وقصاص جاری نہ ہوں گے۔

۲) دارالامن کے مسلمانوں اور باشندوں کے معاملات دارالاسلام کی عدالت میں فیصل نہ ہوسکیں گے۔

۳) یہاں کے مسلمان باشندوں پر ہجرت واجب نہیں ہوگی۔

۴) یہاں کی دفاعی قوت میں اضافہ اور مدد مسلمانوں کے لئے درست ہوگا، جیسا کہ صحابہ نے شاہ حبش نجاشی کی ان کے دشمنوں کے خلاف مدد کی تھی، بشرطیکہ وہ کسی مسلم ملک سے برسرپیکار نہ ہو۔

۵) احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کے معاملہ میں جس طرح دارالحرب کے مسلمانوں کو معذور سمجھا جائے گا، اسی طرح ان کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

۶) زوجین میں سے ایک دارالامن سے دارالاسلام میں چلے جائیں تو ان کے درمیان محض ''تباین دار'' کی وجہ سے تفریق واجب نہ ہوگی، کیوں کہ صلح وامن کی فضا کی وجہ سے آمد ورفت اور حقوق زوجیت کی تکمیل ممکن ہے۔

---

(۱) المغنی ۱۰۴/۶　(۲) الدرالمختار علی هامش ردالمحتار ۳۶۱/۳

(۳) اختلاف الدارین ۳۱۲-۳۱۵

۷) زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلیں تو تفریق میں وہی قانون نافذ ہوگا جو دارالحرب کا ہے کیوں کہ دارالاسلام کے قاضی کو اختلاف دار کی وجہ سے ولایت حاصل نہیں ہے اور خود اس ملک میں مسلمانوں نے باہمی تراضی سے قاضی مقرر کیا ہے تو اس کو صرف مسلمان ہی پر ولایت حاصل ہے، دوسرا فریق جو حالت کفر میں ہے اس پر ''قاضی المسلمین'' کی ولایت ثابت نہیں۔

۸) جیسے دارالاسلام میں رہنے والے ''ذمی'' اور دارالحرب سے آنے والے ''مستامن حربی'' کی جان و مال معصوم ہیں اور غیر اسلامی طریقوں سود، قمار، شراب وخنزیر کی فروخت وغیرہ کے ذریعہ ان کے مال کا حصول جائز نہیں، اسی طرح ''دارالامن'' کے دوسرے باشندوں کے ساتھ معاہدہ امن کی وجہ سے ان کے جان و مال بھی معصوم ہیں اور ان غیر شرعی طریقوں پر ان کا حصول جائز نہیں۔

۹) دارالامن میں رہائش پذیر مسلمان اور غیر مسلم حکم شرعی کے مطابق دارالاسلام میں مقیم شہریوں سے وراثت ونفقہ پائیں گے، ان کے حق میں وصیت درست اور معتبر ہوگی اور وقف کے بھی حقدار ہوں گے، کیوں کہ حربیوں کو فقہاء نے ان تمام حقوق سے اس لئے محروم کیا ہے کہ وہ برادرانہ حسن سلوک کے مستحق نہیں ہیں، دارالامن کی حکومت چوں کہ مسلمانوں کے ساتھ روادارانہ رویہ رکھتی ہے، اس لئے وہ اس سرزنش کی مستحق نہیں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم مملکتیں ہیں، ان میں بعض تو وہ ہیں جو اسلام یا مطلقاً مذہب کی معاند ہیں، جہاں نہ مذہبی تشخصات کے ساتھ مسلمان زندہ رہ سکتے ہیں اور نہ اسلام کی دعوت دے سکتے ہیں، جیسے کمیونسٹ بلاک کے ممالک یا بلغاریہ وغیرہ، دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں جہاں مغربی طرز کی جمہوریت رائج ہے، جن میں یا تو سلطنت کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور تمام قومیں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہوتی ہیں، جیسے خود ہمارا ملک ہندوستان ہے یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے لیکن دوسری مذہبی اقلیتیں بھی اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتی ہیں اور ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت ہوتی ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ وغیرہ، ایک آدھ ملک ایسے بھی ہیں جہاں قدیم بادشاہت باقی ہے، لیکن وہاں بھی مذہبی اقلیتوں کو مذہبی حقوق حاصل ہیں۔

میرے خیال میں پہلی نوع کے ممالک یعنی کمیونسٹ ممالک ''دارالحرب'' کے زمرہ میں ہیں، گو بعض کمیونسٹ ممالک میں مذہبی آزادی اور اظہار رائے وغیرہ کے حقوق میں ایک گونہ نرمی پیدا کی گئی ہے، تاہم اب بھی وہ دارالحرب ہی ہیں، اس کے علاوہ جو ممالک ہیں وہ سبھی ''دارالامن'' میں شمار کئے جاسکتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ مختلف ملکوں میں مذہبی حقوق کے معاملہ میں ایک گونہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔

(راقم الحروف نے ۸ تا ۱۱ ردسمبر ۱۹۸۹ء منعقدہ دہلی کے فقہی سمینار کے لئے اس موضوع پر کسی قدر مفصل تحریر لکھی تھی، یہ اس کا خلاصہ ہے، ۱۹۹۰ء میں ایک عرب مصنف ڈاکٹر اسمٰعیل لطفی فطانی کی ایک بڑی مبسوط و جامع کتاب ''اختلاف الدارین واثرہ فی احکام المناکحات والمعاملات'' کے نام سے

منظر عام پر آئی، اس سے بھی جا بجا اس تحریر میں استفادہ کیا گیا ہے گو راقم کو بہت سے مسائل میں مؤلف موصوف کی رائے سے اختلاف ہے، اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لئے کتاب مذکور اور راقم کا مذکورہ مقالہ —— جواب ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' دوم میں شریک اشاعت ہے — کا مطالعہ مفید رہے گا۔ وباللہ التوفیق)

دامعہ، دامیہ، دامغہ

''دامعہ'' ایسا زخم ہے جس میں خون ظاہر تو ہو جائے لیکن بہے نہیں، جیسے آنکھ میں آنسو کی کیفیت ہوتی ہے۔ (۱)

''دامیہ'' وہ زخم ہے جس میں خون بہہ بھی جائے۔ (۲)

''دامغہ'' ایسا زخم ہے جو دماغ کی جھلی کو پھاڑ کر دماغ تک پہنچ جائے۔ (۳)

ان زخموں میں قصاص کا حکم ہوگا یا دیت کا؟ — اس سلسلہ میں خود ''دیت'' کی بحث دیکھی جائے۔

دباغت

دباغت کے معنی کسی ذریعہ سے چمڑے کی سڑن اور اس کے کچے پن کو دور کرنے کے ہیں۔

دباغت کے ذریعہ پاکی

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مردار کا چمڑا دباغت کی وجہ سے پاک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر پاک ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی اور شرعی ممانعت نہ پائی جاتی ہو تو اس کا استعمال حلال و مباح ہوگا، اگر دباغت کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے تو اس کے بعد بھی اس کا استعمال حلال و درست نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک سوائے سور اور انسان کے چمڑے کے تمام چمڑے پاک اور قابل استعمال ہو جاتے ہیں، ان کا خشک استعمال بھی درست ہے، مرطوب اشیاء کے لئے بھی استعمال کرنا جائز ہے، نماز بھی اس پر پڑھی جا سکتی ہے اور اس کے برتن سے وضو بھی کیا جا سکتا ہے (۴) ابن ہمام نے متنبہ کیا ہے کہ بظاہر مردار کے چمڑے کی پاکی سے خنزیر اور آدمی کے استثناء سے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی چمڑے کی اگر دباغت کر ہی لی جائے تو بھی وہ ناپاک رہیں گے، مگر ایسا نہیں ہے انسانی چمڑا پاک ہو جائے گا، البتہ اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا (۵) فقہاء احناف میں امام محمد کے نزدیک ہاتھی کا چمڑا بھی خنزیر ہی کی طرح باوجود دباغت کے پاک نہیں ہوگا (۶) — حنفیہ نے عام طور پر سانپ اور چوہے وغیرہ کے چمڑے کو بھی ناقابل انتفاع قرار دیا ہے کیوں کہ ان کی دباغت ممکن نہیں ہے، مگر موجودہ زمانہ میں چوں کہ ان حشرات الارض کے چمڑوں کو بھی دباغت دینا ممکن ہو گیا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ وہ بھی دباغت کے بعد قابل انتفاع ہوں گے، چنانچہ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دے کر قابل استعمال بنایا جا سکے تو وہ بھی پاک ہو جائے گا۔ (۷)

(۱) ھندیہ ۲۸/۲ فصل فی الشجاج (۲) ھندیہ ۲۸/۲ فصل فی الشجاج (۳) بدائع ۲۹۶/۷، ادلۃ ۳۵۱/۲
(۴) ھدایہ مع الفتح ۹۲/۱ (۵) فتح القدیر ۹۲/۱ (۶) حوالۂ سابق
(۷) فتح القدیر ۹۲/۱-۹۳

دوسرا نقطۂ نظر

امام شافعی کے نزدیک بھی دباغت سے مردار کے چمڑے پاک ہوجاتے ہیں، البتہ ان کے نزدیک کتا بھی خنزیر ہی کی طرح نجس العین ہے، لہٰذا کتے کا چمڑا بھی باوجود دباغت کے پاک نہیں ہوگا (۱) — مالکیہ کے نزدیک مردار کا چمڑا دباغت کے باوجود ناپاک ہی رہتا ہے (۲) — حنابلہ کا نقطۂ نظر اس مسئلہ میں خاصا مضطرب نظر آتا ہے، مذہب مشہور وہی ہے جو مالکیہ کا ہے ایک روایت کے مطابق دباغت شدہ چمڑوں کا خشک استعمال درست ہے، پھر کن حیوانات کے چمڑے دباغت سے پاک ہوں گے؟ اس بابت بھی امام احمدؒ کے دو قول ہیں، ایک یہ کہ جن جانوروں کا کھانا حلال ہے ان کے چمڑے پاک ہوں گے، دوسرے جانوروں کے نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ تمام ہی جانوروں کے چمڑے دباغت سے پاک ہوجائیں گے۔ (۳)

فریقین کے دلائل

جو لوگ دباغت شدہ چمڑوں کو پاک قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر عبداللہ بن عباس ﷺ اور عبداللہ بن عمر ﷺ کی روایات ہیں کہ کچے چمڑے دباغت کے بعد پاک ہوجاتے ہیں، ایک روایت میں تو صراحت ہے کہ حضرت میمونہ ﷺ کی ایک بکری مرگئی، آپ کا گذر ہوا، تو استفسار فرمایا کہ تم لوگوں نے چمڑے کیوں نہیں لے لئے کہ اس کو دباغت دے کر اس سے نفع اُٹھاتے، هلا اخذتم اهابها فدبغتموه بها؟ عرض کیا گیا کہ مردار ہے، ارشاد ہوا کہ کھانا ہی تو حرام ہے انما حرم اكلها (۴) —— اس کے علاوہ جب ایران کا علاقہ فتح ہوا تو مسلمانوں نے ان کے اسلحہ، نیام اور زین وغیرہ کا استعمال کیا جو چرمی بھی تھے، حالاں کہ اہل فارس کے ذبیحے مشرک ہونے کی وجہ سے مردار ہی کے حکم میں ہیں۔ (۵)

مالکیہ کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن حکیم ﷺ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے وفات سے ایک دو ماہ پہلے ہمیں لکھا تھا کہ مردار کے چمڑے سے نفع نہ اٹھاؤ لاتنتفعوا من الميتة باهاب (۶) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بالکل آخر دور کا ہے اور اگر ابتداءً اس کی اجازت رہی بھی ہو، تو بعد کو یہ حکم منسوخ ہوگیا — لیکن اول تو محدثین کا خیال ہے کہ اس کی سند اور متن میں خاصا اضطراب ہے اور یہ کسی طور اس لائق نہیں کہ عبداللہ بن عباس ﷺ کی روایت کے مقابل رکھی جاسکے (۷) یہاں تک کہ خود امام احمدؒ نے بالآخر اضطراب کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کردیا تھا، بقول امام ترمذیؒ: ان احمد ترک اخيرا هذا الحديث لاضطرابهم في اسناده (۸) دوسرے اس روایت میں لفظ ''اهاب'' آیا ہے جو خام چمڑے کے لئے بولا جاتا ہے، دباغت شدہ چمڑے کو ''اديم'' کہا جاتا ہے، لہٰذا اس سے مردار کا غیر دباغت شدہ چمڑا ہی مراد لیا جاسکتا ہے اور اسی کی ممانعت اس سے معلوم ہوتی ہے نہ کہ دباغت شدہ چمڑوں کی۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۸۲ (۲) الشرح الصغیر ۱/۵۵ (۳) ملخص از المغنی ۱/۵۳-۵۲

(۴) اس روایت کو امام احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے اور زیلعی نے نہایت تفصیل کے ساتھ تخریج کی ہے، نصب الرایہ ۱/۱۱۵ وما بعد

(۵) المغنی ۱/۵۲ (۶) ترمذی ۱/۳۰۳ باب ماجاء في جلود الميتة اذا دبغت

(۷) فتح القدیر ۱/۹۲ (۸) ترمذی ۱/۳۰۳ باب ماجاء في جلود الميتة اذا دبغت

دباغت کے ذرائع

دباغت کن چیزوں سے دی جاسکتی ہے؟ — اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک ہے کہ کوئی بھی شئی جو چمڑے کے ساتھ لگے ہوئے فاسد اجزاء کو صاف کردے، دباغت کے لئے کافی ہوگا، کاسانیؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی، حقیقی وہ ہے جس میں کوئی قیمتی شئ استعمال کی جائے اور وہ چمڑے کو صاف کردے، حکمی وہ ہے جس میں ایسا نہ کیا جائے، مثلاً دھوپ میں ڈال دیا جائے، ہوا میں رکھ دیا جائے، مٹی لگادی جائے اور چمڑا صاف ہوجائے، حکم دباغت کے ان دونوں ہی طریقوں کا یکساں ہے، البتہ حقیقی دباغت کی صورت چمڑے میں پانی لگ جائے تو دوبارہ نجاست عود نہیں کرے گی اور دوسری صورت میں اگر پانی لگ جائے تو ایک قول کے مطابق نجاست عود کرآئے گی(۱) — آج کل جو چمڑوں میں نمک لگایا جاتا ہے، ابن نجیمؒ نے اس کو "حقیقی دباغت" قرار دیا ہے(۲) اور علامہ ابن ہمامؒ نے اس پر دارقطنی کے حوالہ سے حضرت عائشہ ﷺ کی ایک روایت بھی نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا كان او رماداً او ملحا او ما كان بعد ان يزيد صلاحه . (۳)

مردار کے چمڑے سے فائدہ اُٹھاؤ، جسے دباغت دے دی گئی ہو، چاہے مٹی سے دباغت دی جائے یا راکھ سے یا نمک سے یا کسی اور چیز سے، بشرطیکہ اس کی صلاحیت بڑھ جائے یعنی اس کے گندے اجزاء دُور ہوجائیں۔

شوافع کے نزدیک مٹی، دھوپ اور نمک وغیرہ کے ذریعہ دباغت کافی نہیں، بلکہ کوئی ایسی شئ دباغت کے لئے استعمال ہو جس میں رطوبت کو اپنی جگہ سے ہٹانے اور دُور کرنے کی صلاحیت ہو، جیسے بعض درختوں کے پتے یا چھلکے وغیرہ(۴) — قریب قریب یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے۔(۵)

فی زمانہ تاجران چرم کی دشواری کا حل

واقعہ ہے کہ حنفیہ کا مذہب طریقۂ دباغت کے بارے میں زیادہ قرین فہم ہے، فی زمانہ تاجران چرم بڑی مشکل میں مبتلا ہیں، مردار کے چمڑوں کی تجارت عام ہے، بعض اوقات اس سلسلہ میں واقفیت بھی دشوار ہوتی ہے اور دباغت سے پہلے ناپاک ہونے کی وجہ چمڑے کی خرید وفروخت دونوں جائز نہیں، پس، حنفیہ کے مسلک پر یہ سہولت ہے کہ مسلمان تجار اپنے گوداموں میں نمک اور نمک لگانے والوں کو رکھا کریں جو عام طور پر رکھے ہی جاتے ہیں اور نمک لگانے کی اجرت چمڑے لانے والوں سے لیں اور نمک لگانے کے بعد معاملہ کریں، اس طرح ان کی تجارت حلال اور جائز ودرست ہوجائے گی **واللہ ولی التوفیق**

---

(۱) بدائع الصنائع ۸۶/۱ ، لیکن فتویٰ اسی پر ہے کہ ناپاکی عود نہیں کرے گی الاظهر انه لايعود نجساً ، هنديه ۳۵/۱

(۲) البحر الرائق ۹۹/۱ (۳) تاہم ابن ہمام نے اس کے بارے میں لکھا ہے وفيه معروف بن حسان مجهول ، فتح القدير ۹۵/۱

(۴) مغنی المحتاج ۸۲/۱ (۵) المغنی ۵۵/۱

دجاجۃ (مرغی)

مرغی کا کھانا حلال ہے اور خود آپ ﷺ نے اس کا گوشت تناول فرمایا ہے(۱) ——— البتہ اگر نجاست خوری کی عادی ہوتو اولاً تین دن روک کر رکھنا اور پھر ذبح کرنا چاہئے (۲) ——— (تفصیل کے لئے دیکھئے : جلالہ) مرغی کا جھوٹا پاک ہے، البتہ کھلی ہوئی مرغی جونجاست کھاتی ہو، اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اگر تین روز رکھا گیا یا ایسی کیفیت کردی گئی کہ اس کی چونچ پاؤں کے نیچے نہ جا سکے، تو پھر جھوٹے میں کوئی کراہت نہیں۔ (۳)

دخان (تمباکونوشی)

دھویں کے معنی ہیں، آج کل عرب تمباکو نوشی اور بیڑی سگریٹ وغیرہ کو بھی "دخان" کہتے ہیں۔

تمباکو نوشی کو بعض علماء نے حرام، بعضوں نے مکروہ تحریمی اور بعضوں نے مباح یا محض مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ نے اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، حصکفیؒ اپنے استاذ شیخ نجم زاہدیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اسے حرام کہتے ہیں اور شامی شرنبلالی کی "شرح وھبانیہ" سے ناقل ہیں کہ اس کے پینے اور خرید وفروخت سے منع کیا جائے گا، **یمنع عن بیع الدخان وشربہ**، حصکفی ہی اپنے ایک اور استاذ عمادی کی رائے نقل کرتے ہیں کہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور شامی لکھتے ہیں کہ بظاہر عمادی اس کو مکروہ تحریمی قرار دیتے تھے، کیوں کہ انھوں نے عادۃً تمباکو نوشی کرنے والوں کی امامت کو مکروہ قرار دیا ہے، شامی ہی نے شیخ ابوالسعود سے کراہت تنزیہی کا قول نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ علامہ شیخ علی اجھوری مالکی نے اس کے حلال و مباح ہونے پر مستقل رسالہ تالیف فرمایا ہے جس میں مذاہب اربعہ کے مستند اور معتمد علماء سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے، اسی طرح اس کی حلت اور جواز پر عبدالغنی نابلسی نے بھی "**الصلح بین الاخوان فی اباحۃ شرب الدخان**" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے(۴) ——— موجودہ عرب علماء میں سعودی علماء عام طور پر اس کی حرمت کا فتویٰ دیتے ہیں، لیکن ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا رجحان اس کی اباحت کی طرف ہے۔ (۵)

دلائل

جو لوگ اس کو حرام قرار دیتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہے :

۱) تمباکو نوشی جسم کے لئے مضرت رساں ہے، اسی کو حدیث میں "مفتر" کہا گیا ہے اور آپ ﷺ نے ایسی اشیاء کے استعمال کو منع فرمایا ہے **نھی عن کل مسکر ومفتر**۔

۲) اس کی وجہ سے منہ میں بدبو پیدا ہو جاتی ہے اور ایسی چیزیں شریعت میں ناپسندیدہ ہیں۔

۳) قرآن نے خبائث کو حرام قرار دیا ہے اور یہ "خبائث" میں سے ہے۔

۴) اس میں مال کا ضیاع اور اسراف ہے۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں ان کا خیال ہے کہ حرمت کے لئے کسی قوی اور واضح دلیل کی ضرورت ہوتی ہے،

---

(۱) ترمذی ۴/۲ باب ماجاء فی اکل الدجاجۃ (۲) المغنی ۳۲۹/۹ (۳) ھندیہ ۲۳/۱
(۴) درمختار و ردالمحتار ۲۹۶/۵-۲۹۵ (۵) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱۶۷/۲

جو تمباکو کی حرمت پر موجود نہیں ہے اور اصل ہر چیز میں جائز و مباح ہونا ہے سوائے اس کے کہ کوئی دلیل ممانعت آ جائے، لہٰذا یہ جائز بلا کراہت ہے یا بیش از بیش پیاز و لہسن کی طرح کراہت تنزیہی ہے —— جو لوگ مکروہ تحریمی کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ حرمت کے جو وجوہ اُوپر بتائے گئے ہیں، وہ حرمت ثابت کرنے کے لئے تو کافی نہیں، لیکن کراہت ان سے ضرور ثابت کی جاسکتی ہے اور راقم کا خیال ہے کہ یہی نقطۂ نظر عدل اور اعتدال پر مبنی ہے واللہ اعلم۔

روزہ میں تمباکو نوشی

سگریٹ، بیڑی وغیرہ پینے سے بالاتفاق روزہ ٹوٹ جائے گا، **وشاربه فی الصوم لاشک یفطر** (۱) —— البتہ تمباکو نوشی سے صرف روزہ ہی ٹوٹے گا یا کفارہ بھی واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق وہ تمام چیزیں غذا میں شمار ہوں گی جن کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے اور جس سے پیٹ کی خواہش دور ہوتی ہے۔ **یمیل الطبع الی اکله وتنقضی شهوة البطن به**۔ ظاہر ہے کہ سگریٹ میں یہ کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (۲)

درہم، دینار

یہ معرّب ہے، اصل میں یہ فارسی الفاظ ہیں۔ (۳)
پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانہ میں عرب میں نقرئی سکہ ''درہم'' کے نام سے اور طلائی سکہ ''دینار'' کے نام سے چلتا تھا، اس لئے شریعت میں جو چیزیں وزن اور تول سے متعلق ہیں، آپ ﷺ نے عام طور پر ''درہم'' اور کہیں کہیں ''دینار'' سے اس کی مقدار متعین فرمائی ہے، چاندی میں نصاب دو سو درہم اور سونے میں بیس دینار مقرر ہوا، دیت (خوں بہا) ایک ہزار دینار قرار پائی، مردوں کے لئے ایک دینار (مثقال) تک چاندی کی انگوٹھی روا قرار دی گئی، مہر کی کم سے کم مقدار روایات کی روشنی میں حنفیہ کے یہاں دس درہم اور بعض فقہاء کے یہاں چوتھائی دینار ہے، حضرت ام حبیبہ عنہا کو چھوڑ کر اُمہات المومنین کا مہر پانچ سو درہم اور حضرت فاطمہ عنہا کے مہر کے بارے میں پانچ سو اور چار سو اسی درہم دونوں قول آئے ہیں۔ حنفیہ نے ایک درہم کے بہ قدر نجاست غلیظہ کو قابل عفو کہا ہے۔ ان تمام اوزان میں سے درہم و دینار ہی کو اصل مانا گیا ہے۔

سکے چوں کہ بار بار ڈھالے جاتے ہیں اور مختلف ادوار میں ان کی مقدار میں کبھی کسی قدر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے اور جو ''فرق'' ایک سکہ میں بہت خفیف محسوس ہوتا ہے وہی جب سکے زیادہ ہو جائیں، تو خاصا بڑھ جاتا ہے، اس لئے فقہاء نے درہم و دینار کی مقدار کی تحدید و تعیین پر خصوصی توجہ دی ہے، اس طرف اولین توجہ خود حضرت عمر ﷛ نے فرمائی، ان کے دور میں تین مختلف اوزان کے درہم چلتے تھے، ایک وہ جو دینار کے مساوی تھے یعنی ۱۰ درہم = ۱۰ دینار، دوسرے ۱۰ درہم = ۶ دینار، تیسرے ۱۰ درہم = ۵ دینار، حضرت عمر ﷛ نے ان میں سے ہر

(۱) ردالمحتار ۲۹۵/۵　　(۲) مراقی الفلاح وحاشیۃ طحطاوی ۳۶۴
(۳) القاموس الفقهی ۳۰ (سعدی ابو حبیب)

ایک کا تہائی لیا، پہلے کا تہائی ہوا : ۳ $\frac{1}{3}$ ، دوسرے کا تہائی ہوا : ۲ اور تیسرے کا تہائی ہوا : ۱ $\frac{2}{3}$ ، اس طرح ان کا مجموعہ سات ہوتا ہے۔ یعنی ۱۰ درہم کو ۷ دینار کے مساوی مانا گیا، یہی وزن فقہاء کے یہاں "وزن سبعہ" (۱۰ = ۷) کے نام سے معروف ہے۔(۱)

اس وزن فاروقی کے لحاظ سے عام طور پر فقہاء نے ایک دینار کو بیس قیراط اور ایک درہم کو چودہ قیراط کے مساوی مانا ہے اور ایک قیراط کا وزن پانچ جو ہے، اس طرح دینار کا وزن ایک سو جو اور درہم کا وزن ستر جو کے برابر ہوا(۲) —— فی زمانہ اوزان مروجہ میں اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں کسی قدر اختلاف رائے پایا جاتا ہے، نیز خود حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان بھی اس کی تحدید میں اختلاف ہے، ہمارے دور کے معروف فاضل و محقق ڈاکٹر وھبہ زحیلی کی رائے ہے کہ حنفیہ کے یہاں ایک درہم ۳ء۵ گرام اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ۲۰۸ء۳ گرام ہے اور ایک دینار حنفیہ کے نزدیک پانچ گرام اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ۶۰ء۳ گرام کے مساوی ہے۔(۳)

(مختلف شرعی مقادیر کے جدید اوزان "زکوٰۃ، مہر، دیت" خاتم الفاظ میں دیکھنے چاہئیں)

دُعاء

"دعاء" کے معنی پکارنے اور مانگنے کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں انسان کا اپنے خالق و مالک سے مانگنا دعا ہے —— دنیا میں انسان کا وجود سب سے محتاج وجود ہے، وہ سورج کی حرارت اور تپش کا محتاج ہے، اسے چاند کی خنکی اور اس کے ذریعہ ہونے والی موسم کی تبدیلیوں کی ضرورت ہے، ہواؤں کے بغیر وہ ایک لمحہ زندہ نہیں رہ سکتا، پانی نہ ہو تو پیاس اس کے لئے پیام اجل بن جائے، غذا اور خوراک اس کے لئے قوام حیات ہے، بے ترتیب جنگلات اس کے لئے مناسب ماحول فراہم کرتے ہیں، بادل اپنی گود میں پانی بھر بھر کر نہ لائے تو کھیت بنجر بن جائیں اور پانی کے سوتے خشک ہوکر رہ جائیں، مویشی اور چوپائے اس کے لئے باربرداری کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی غذائی ضرورت بھی ہیں اور وہ سانپ کے زہر سے بھی مستغنی نہیں کہ وہ اپنی بہت سی بیماریوں کے علاج کے لئے اسی پر انحصار کرتا ہے، پس غور کرو کہ انسان کس طرح شبنم کے ایک قطرہ سے لے کر کائنات کی عظیم سے عظیم تر چیزوں کا محتاج ہے، لیکن کائنات کے اس وسیع نظام کو کہیں انسان کی حاجت نہیں۔

اس محتاج انسان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے اسی قدر قادر مطلق ذات کا وجود ضروری ہے، جس کے ایک اشارہ پر کائنات متحرک رہتی ہو، جس کے حکم سے مہر و ماہ ان لوگوں کے لئے اپنی آنکھوں کو جلاتا اور پاؤں کو تھکاتا ہو جن سے اس کا کوئی نفع و نقصان متعلق نہیں، یہ ذات خالق کائنات کی ہے، جس کے خزانۂ قدرت میں ہر چیز اتھاہ اور بے پناہ ہے، پس محتاج مطلق کا قادر مطلق کے سامنے ہاتھ پھیلانا "دعاء" ہے، انسان قول و عمل سے ناگواری کا اظہار نہ کرے تو سوال وطلب پر کم سے کم

(۱) ردالمحتار ۲/۲۹ ، اوائل باب زکوۃ الاموال

(۲) درمختار علی هامش الرد ۲/۲۹

(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۲/۷۵۹

دل میں گرانی محسوس کرتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ یہ سوال ہی اس کو سب سے زیادہ محبوب ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: لیس شیٔ اکرم علی اللہ من الدعاء (۱) — اور اس کی شان کریمی یہ ہے کہ دست سوال کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا کرتا ہے (۲) — اسی لئے بندۂ کامل ﷺ نے دعاء کی خاص ترغیب دی اور اس کو عبادت کا مغز قرار دیا "الدعاء مخ العبادۃ". (۳)

دعاء کے آداب

رسول اللہ ﷺ نے دعاء کی اسی اہمیت کے پیش نظر تفصیل سے اس کے آداب بتائے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ دعاء کرتے ہوئے خوب رغبت کا اظہار کرنا چاہئے، یوں نہ کہے کہ الٰہی! تو چاہے تو معاف کردے، تو چاہے تو روزی دے دے، یا چاہے تو رحم فرما (۴) — دعاء کے وقت پوری طرح اللہ کی طرف متوجہ رہے، قلب میں غفلت اور بے اعتنائی کی کیفیت نہ ہو (۵) دعاء کے وقت ہاتھ اُٹھائے جائیں اور ہتھیلوں کا رُخ چہرہ کی طرف رکھا جائے (۶) ہاتھ سینہ کے مقابل رکھا جائے، آپ ﷺ کا معمول اس سے اُونچا ہاتھ اُٹھانے کا نہیں تھا، چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے تو اس سے زیادہ ہاتھ اُٹھانے کو بدعت کہا ہے (۷) دعاء میں اس طرح ہاتھ اُٹھایا جائے کہ بازو پہلو سے الگ ہو، حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ جب دعاء کے لئے ہاتھ اُٹھاتے تو اس طرح کہ بغل کی سفیدی نظر آتی (۸) — دعاء میں عاجزی و فروتنی کی کیفیت ہو اور آواز پست ہو ادعوا ربکم تضرعا و خفیۃ (الاعراف ۵۵) جہر کے مقابلہ دعاء میں پست آواز بہتر ہے، اسی لئے حنفیہ کے یہاں نماز میں "آمین" بھی آہستہ کہی جاتی ہے، تاہم جہر کے ساتھ دعاء کرنے میں بھی قباحت نہیں، آپ ﷺ کی جو دعائیں صحابہ نے نقل کی ہیں، ظاہر ہے ان کو آپ ﷺ نے زور ہی سے کہا ہوگا، جب ہی صحابہ نے بھی ان کو سنا ہوگا۔

نماز میں دعاء

فقہی اعتبار سے دعاء کے سلسلہ میں چند باتیں غور طلب ہیں: نماز میں قرأت قرآن مجید کے درمیان دعاء، سجدہ کی حالت میں دعاء، نماز میں غیر عربی زبان میں دعاء اور نمازوں کے بعد دعاء کا معمول۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نماز میں جب کسی آیت رحمت پر آتے تو ٹھہرتے اور سوال کرتے اور کسی آیت عذاب پر آتے تو ٹھہرتے اور اللہ سے پناہ چاہتے (۹) اس سے بظاہر قرأت قرآن کے درمیان دعاء کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، مگر عام طور پر فقہاء نے اس طرح دعاء کرنے کو صرف

(۱) ترمذی ۱۷۵/۲ وقال: هذا حديث حسن غريب
(۲) ترمذی ۱۹۲/۲ كتاب الدعوات
(۳) ترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء فی فضل الدعاء
(۴) بخاری ۲۰۵۰/۸، کتاب التوحید، باب یرید اللہ بکم الیسر
(۵) ان اللہ لایستجیب دعاء من قلب غافل لاہ، ترمذی حدیث نمبر: ۳۳۷۹، کتاب الدعوات، وقال: هذا حديث غريب
(۶) ابوداؤد ۲۰۹/۱، باب الدعاء
(۷) مشکوۃ المصابیح ۹/۲، بہ تحقیق: سعید محمد لحام، بحوالہ: مسند احمد
(۸) مشکوۃ المصابیح ۹/۲ بحوالہ: بیہقی فی الدعوات الکبیر
(۹) نسائی ۱۵۶/۱، تعوذ القاری اذا مر بآیة

نفل ہی میں جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ فرائض میں آپ ﷺ سے اس طرح کا عمل منقول نہیں، **لانـه لـم یـنـقـل عـن الـنبی ﷺ فـی فـریضة** (۱) فقہاء حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والے شخص کے لئے نفل نماز میں اس طرح دعائیں کرنا بہتر ہے، فرائض میں گو تنہا ہو قرأت کے درمیان دعاء مکروہ ہے، امام نہ فرائض میں دعاء کرے نہ نوافل میں، مقتدی کو بھی بہرحال خاموش رہنا ہے، وہ دعاء نہ کرے (۲) مگر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر امام تراویح کے علاوہ کوئی اور نفل پڑھا رہا ہو اور ایک دو آدمی شریک جماعت ہوں، بڑی جماعت نہ ہو نیز امام کے قرأت کے درمیان دعاء کرنے کی وجہ سے مقتدیوں پر بوجھ بھی نہ ہو تو امام قرأت کے درمیان بھی دعاء کرسکتا ہے (۳)

سجدہ میں دعاء

سجدہ کی حالت میں رسول اللہ ﷺ سے دعاء کرنا منقول ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ کثرت سے رکوع وسجدہ میں پڑھا کرتے تھے : "**سبحانک اللهم وبحمدک ، اللهم اغفرلی**" (۴) اس طرح کی اور بھی روایات ہیں (۵) اس بناء پر امام شافعی کے نزدیک سجدہ میں دعاء کرنا جائز ہے (۶) —— فقہاء حنابلہ کے یہاں کسی قدر اختلاف ہے، بعض حضرات نے سجدہ میں مطلقاً دعا کو جائز قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے نوافل میں اجازت دی ہے، فرائض میں اجازت نہیں دی ہے کیوں کہ فرائض میں "**سبحان ربی الاعلی**" سے زیادہ منقول نہیں ہے (۷) یہی رائے حنفیہ کی ہے۔(۸)

دو سجدوں کے درمیان دعاء

حنفیہ کے یہاں دو سجدوں کے درمیان کوئی دعاء مسنون نہیں ہے (۹) —— فقہاء حنابلہ کے نزدیک دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں کم سے کم ایک مرتبہ "**رب اغفرلی**" پڑھنا واجب ہے، کامل طریقہ یہ ہے کہ کم سے کم تین دفعہ دعاء کی تکرار کرے (۱۰) —— حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے دونوں سجدوں کے درمیان اس سے طویل دعاء بھی منقول ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں :

اللهم اغفرلی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی . (۱۱)

اے اللہ تو میری مغفرت فرما، مجھ پر رحم فرما، مجھ کو غنا سے سرفراز فرما، ہدایت اور رزق عطا فرما۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک گو یہ بات مشہور ہے کہ یہ اور اس طرح کی حدیثوں کا تعلق نفل نمازوں سے ہے۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک اس بیٹھک میں یہ دعاء پڑھنا واجب ہے (۱۲) اور یہ بات مستحب ہے کہ حتی المقدور عبادت اس طرح انجام دی جائے کہ تمام فقہاء کے نزدیک اس کی نماز درست ہوجائے۔ اس

---

(۱) المغنی ۱/۳۲۲　(۲) فتاوی تاتارخانیہ ۱/۵۴۲　(۳) دیکھئے : ردالمحتار ۱/۳۶۶
(۴) نسائی ۱/۱۲۸ باب الدعاء فی السجود (۵) دیکھئے : المغنی ۱/۳۰۷　(۶) شرح مهذب ۳/۴۳۳
(۷) المغنی ۱/۳۰۷　(۸) بدائع الصنائع ۱/۲۰۸　(۹) درمختار ۱/۴۷۴
(۱۰) المغنی ۱/۳۰۹　(۱۱) سنن الترمذی ، باب مایقول بین السجدتین (۱۲) الروض المربع ۷۱ ، المغنی ۱/۳۰۹

ول پر حنفیہ کے یہاں یہ دعاء مستحب قرار پاتی ہے(۱) ـــــ
نچہ بعض اہل علم نے ابوحنیفہؒ سے بھی صراحتاً اس کا مباح ہونا
ں کیا ہے(۲) علماء ہند میں مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے بھی اس
تعہ پر دعاء کو مستحب کہا ہے(۳) ـــ اور مولانا انور شاہ صاحب
میریؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ اس طرح وہ طمانیت
ق ہو سکتی ہے جو افعال نماز میں مطلوب ہے۔(۴)

ز میں غیر عربی زبان میں دعاء

نماز میں عربی زبان ہی میں دعاء کرنی چاہئے اور کوشش
نی چاہئے کہ جو دعائیں کتاب وسنت میں منقول ہوں، وہی
ی جائیں، فقہاء احناف میں علامہ حصکفیؒ نے نماز کے اندر
عربی میں دعاء کو حرام قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ نے "ولوالجیہ"
ایک عبارت اس مسئلہ پر نقل کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے نماز
ں غیر عربی دعاؤں کا محض مکروہ تنزیہی ہونا معلوم ہوتا ہے مگر
علامہ شامیؒ کی رائے ہے کہ نماز میں غیر عربی زبان میں دعاء
روہ تحریمی ہے(۵) ـــ دوسرے فقہاء نے بھی نماز میں غیر عربی
ن میں دعاء کرنے کو ناجائز ہی قرار دیا ہے، کیوں کہ نماز میں
ء کچھ فرض وواجب نہیں کہ اس کے لئے سنت اور سلف کے
ر طریقہ کو چھوڑ دیا جائے۔(۶)

ز کے بعد دعاء

نماز کے بعد دعاء کے متعلق متعدد روایات موجود ہیں،
رت عائشہ ﷺ سے مروی ہے کہ :

كان رسول الله ﷺ اذا سلم لايقعد الامقدار ما يقول : اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت ذاالجلال والاكرام. (۷)

آپ ﷺ جب سلام پھیرتے تو صرف اس دعاء کے بقدر بیٹھتے "اے اللہ! آپ سلام ہیں، آپ ہی سے سلامتی ہے، آپ کی ذات بابرکت ہے، اے جلال وعزت والے خدا"۔

حضرت مغیرہ ﷺ بن شعبہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ ارشاد فرماتے :

لا اله الا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شئى قدير ، اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذاالجد منك الجد (۸)

تنہا خدا ہی معبود ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی کے لئے ملک ہے اور اسی کے لئے تعریف، وہ ہر چیز پر قادر ہے، خداوندا! آپ جسے عطا فرمائیں اسے کوئی محروم نہیں کر سکتا اور جسے محروم کریں اسے کوئی دے نہیں سکتا، آپ کے مقابلہ کسی غنی کا غنا نافع نہیں ہو سکتا۔

حضرت ثوبان ﷺ سے نمازوں کے بعد آپ ﷺ کا تین

) منحة الخالق على البحر ۳۲۲/۱ (۲) دیکھئے : البحر الرائق ۳۲۱/۱ (۳) مالابدمنہ ۳۷
) دیکھئے : معارف السنن ۱۸/۳ (۵) ردالمحتار ۳۵۰/۱ (۶) فتح العزيز مع المجموع ۵۱۸/۳
) ترمذی ۲۲/۱ ، باب مايقول اذا سلم (۸) مسلم ۲۱۸/۱ ، باب الذكر بعد الصلوة و بيان صفته

بار استغفار کہنا منقول ہے، امام اوزاعی سے اس استغفار کے الفاظ کی بابت دریافت کیا گیا تو فرمایا : **استغفر اللہ** (۱) —— نماز کے بعد کی دعاء میں ہاتھ اُٹھانا بھی حدیث سے ثابت ہے، محمد بن یحییٰ اسلمی نقل کرتے ہیں :

رأیت عبداللہ بن زبیر ورأی رجلا رافعا یدیه یدعو قبل ان یفرغ من صلوته فلما فرغ منها قال له : ان رسول اللہ ﷺ لم یکن یرفع یدیه حتی یفرغ من صلاته . (۲)

میں نے حضرت عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص کو نماز کے اندر ہی ہاتھ اُٹھا کر دعاء کرتے ہوئے دیکھا، جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو آپ رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ جب تک نماز سے فارغ نہ ہوجاتے، ہاتھ نہ اُٹھاتے یعنی ہاتھ اُٹھا کر دعاء نہیں فرماتے۔

—— اس طرح کی اور روایات بھی منقول ہیں۔ (۳)

انھیں روایات کی بنا پر فقہاء نے نمازوں کے بعد دعاء کو مستحب قرار دیا ہے، فقہاء احناف نے تو اس کو مستحب قرار دیا ہے (۴) —— دوسرے فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے، فقہاء شوافع میں امام نووی نے لکھا ہے کہ امام، مقتدی اور تنہا نماز ادا کرنے والے ہر ایک کے لئے نمازوں کے بعد ذکر و دعاء مستحب ہے (۵) —— ابن قدامہ نے بھی نمازوں کے بعد دعاء کو مستحب قرار دیا ہے اور تفصیل سے ان اذکار اور دعاؤں کا ذکر کیا ہے جو آپ ﷺ سے ثابت ہیں (۶) ہاں، حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جن نمازوں کے بعد سنت مؤکدہ ہو، ان کے بعد مختصر دعاء پر اکتفا کیا جائے اور بقول کبیری "**اللھم انت السلام ومنک السلام و تبارکت یاذاالجلال والاکرام**" سے زیادہ کا فرض اور سنت کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، تسبیحات یا طویل دعائیں سنت کے بعد پڑھی جائیں، البتہ فجر و عصر کے بعد فرض سے متصل طویل دعاء اور ذکر میں قباحت نہیں۔ (۷)

اجتماعی دعاء

تاہم دعاء کی یہ ہیئت کہ امام زور زور سے دعائیں پڑھتا جائے اور مقتدی اس پر "آمین" کہتے جائیں، خاص خاص مواقع کے علاوہ آپ ﷺ سے ثابت نہیں، اس سے دعاء کا انفرادی عمل "اجتماعی صورت" اختیار کر لیتا ہے، نہ دعاؤں کا اس درجہ اہتمام والتزام قرون خیر میں ثابت ہے جو فی زمانہ کیا جاتا ہے، اسی لئے بہت سے محقق اہل علم نے اس مروجہ طریقہ کو ناپسند کیا ہے، علامہ ابواسحٰق شاطبیؒ نے ایک سے زیادہ مقامات پر اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اپنی تحقیق کا خلاصہ اس طرح ذکر کیا ہے :

فقد حصل ان الدعاء بھیئة الاجتماع دائما لم یکن من فعل رسول اللہ ﷺ کما

---

(۱) مسلم ۲۱۸/۱ ، باب الذکر بعد الصلوۃ و بیان صفته
(۲) مجمع الزوائد ۱۶۹/۱۰
(۳) دیکھئے : المغنی ۳۲۶/۱ ، نصب الرایه ۲۳۵/۲
(۴) الفقه الاسلامی وادلته ۸۰۰/۱
(۵) شرح مهذب ۴۸۸/۳
(۶) المغنی ۳۲۷/۱
(۷) شرح منیة المصلی ۳۳۱ ، ط : دیوبند

لم یکن قوله واقراره . (۱)

حاصل یہ ہے کہ ہمیشہ اجتماعی طور پر دعاء کرنا نہ رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا، نہ آپ ﷺ کا قول اور نہ ایسا ہوا کہ آپ ﷺ کے سامنے کیا گیا ہو اور آپ ﷺ نے سکوت فرمایا ہو۔

مولانا محمد یوسف بنوریؒ ماضی قریب کے ان علماء میں تھے جنھوں نے فقہ حنفی کو تقویت پہنچانے کی خوب خوب سعی کی ہے، ان کا بیان ہے :

قد راج فی کثیر من البلاد الدعاء بهیئة اجتماعیة رافعین ایدیهم بعد الصلوات المکتوبة ولم یثبت ذالک فی عهده ﷺ وبالاخص بالمواظبة ، نعم ثبتت ادعیة کثیرة بالتواتر بعد المکتوبة ولکنها من غیر رفع الایدی ومن غیر هیئة اجتماعیة .(۲)

بہت سے شہروں میں فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اُٹھا کر اجتماعی دعاء کا رواج ہوگیا ہے، عہد نبوی ﷺ میں اس کا ثبوت نہیں ملتا ، خاص کر مواظبت اور پابندی کے ساتھ ، ہاں فرض کے بعد بہت سی دعائیں تواتر سے ثابت ہیں لیکن بغیر ہاتھ اُٹھائے ہوئے اور انفرادی طریقہ پر نہ کہ اجتماعی۔

—— ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :

غیر انه یظهر بعد البحث والتحقیق انه وان وقع ذالک احیانا عند حاجات خاصة لم تکن سنة مستمرة له ﷺ ولا للصحابة والا لکان ان ینقل تواتراً . (۳)

لیکن بحث و تحقیق کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر چہ کبھی کبھی خصوصی مواقع پر نماز کے بعد دعاء کی گئی ہے، لیکن یہ آپ ﷺ کی یا صحابہ کی سنت مستمرہ نہیں تھی ، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ یہ بات تواتر کے ساتھ نقل کی گئی ہوتی ۔

یہی رائے مولانا کشمیری کی بھی تھی (۴) —— فی زمانہ نمازوں کے بعد دعاؤں کا اہتمام و التزام اس درجہ ہے کہ بجائے خود یہ دعائیں نماز کا جزو بن گئی ہیں اور اگر کوئی امام کبھی دعاء نہ کرے تو اس کی خیر نہیں اور یہ اُصول اہل علم کے نزدیک مسلّمہ ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اس کو واجبات کا درجہ دے دینا اور اس کا اس درجہ اہتمام کرنا جو ثابت نہ ہو، اس کے بدعت ہونے کے لئے کافی ہے، پس ضرورت ہے کہ علماء و ائمہ مساجد اس پر توجہ دیں اور اس عمل کو اتنی تقویت نہ دیں کہ ان کا یہ فعل ''بدعت'' کے زمرہ میں داخل ہوجائے۔

دعوت

بندگانِ خدا کو اسلام کی طرف دعوت دینا امت مسلمہ کا اہم ترین اور اولین فریضہ ہے اور یہی اصل میں نصرتِ خداوندی اور تحفظ غیبی کے حصول کا ذریعہ و وسیلہ ہے، افسوس کہ ادھر صدیوں

(۱) الاعتصام ۳۵۲/۱ (۲) معارف السنن ۴۰۹/۳ (۳) حوالۂ سابق ۱۲۳/۳

(۴) حوالۂ سابق

سے مسلمانوں نے اس ذمہ داری سے اس طرح منہ موڑا ہے کہ گویا یہ ان کے دینی فرائض ہی میں سے نہ ہو اور عجب نہیں کہ آج ان کی خانماں بربادی وزبوں حالی اسی شامت اعمال کا نتیجہ ہو، والی اللہ المشتکی۔

یوں تو یہ فریضہ شب و روز ہے اور اس کے لئے نہ زمانہ و وقت کی قید ہے نہ کسی خطہ و علاقہ کی حد بندی ہے، مگر جب کسی قوم پر حملہ کیا جائے تو جہاد سے پہلے ان تک اسلام کو پہنچانا اور دعوت دینا خاص طور پر ضروری ہے، کاسانی ؒ کا بیان ہے:

لایجوز لھم القتال قبل الدعوۃ لان الایمان وان وجب علیھم قبل بلوغ الدعوۃ بمجرد العقل فاستحقوا القتل بالامتناع لکن اللہ تبارک و تعالیٰ حرم قتالھم قبل بعث الرسول علیہ السلام وبلوغ الدعوۃ ایاھم فضلا منھم ومنۃ قطعا لمعذرتھم بالکلیۃ۔ (۱)

دعوت سے پہلے قتال جائز نہیں، اس لئے کہ گو دعوت اسلام کے پہنچنے سے پہلے بھی محض تقاضائے عقل سے ایمان لانا ان پر واجب ہے اور ایمان نہ لانے کی وجہ سے وہ مستحق قتل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے پیغمبر کی بعثت اور دعوت حق پہنچنے سے پہلے ازراہِ فضل واحسان ان سے قتال کو منع کیا ہے تاکہ بالکل ان کے لئے کوئی عذر باقی نہ رہے۔

البتہ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ مستحب تو ہر ایک کو دعوت دینا ہے، لیکن واجب اس وقت ہے کہ اب تک اسلام سے وہ واقف ہی نہ ہو، اگر اسلام کے پھیلاؤ اور ظہور وعموم کی وجہ سے وہ قوم پہلے سے اسلام سے آگاہ ہو تو اب جنگ کے آغاز سے پہلے دعوت اسلام دینا ضرور نہیں (۲) -- کیوں کہ ایک طرف روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ آپ سپہ سالار لشکر کو جو ہدایت دیتے اس میں یہ حکم بھی ہوتا کہ حملے سے پہلے ان کو اسلام کی دعوت دی جائے، اسلام قبول نہ کریں تو جزیہ پر صلح کی پیشکش کرو، جب اس کے لئے بھی آمادہ نہ ہوں تو اب حملہ شروع کیا جائے (۳) ——— اور یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے بنو مصطلق پر غفلت کی حالت میں اچانک شب خون مارا تھا (۴) پس تطبیق یہی ہوسکتی ہے کہ پہلا حکم ان لوگوں کی بابت ہے جن تک ابھی اسلام کی دعوت پہنچی ہی نہ ہو اور دوسرا عمل ان لوگوں سے متعلق ہے جو پہلے سے اسلامی تعلیمات سے باخبر اور آگاہ ہوں۔

دعوت کے اصل معنی بلانے کے ہیں، دین کی طرف بلایا جائے یہ بھی دعوت ہے اور کھانے پینے کی طرف بلایا جائے یہ بھی دعوت ہے، کھانے پینے کی دعوت بھی مسنون ہے، آپ ﷺ سے مختلف مواقع پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کو کھانے پر مدعو کرنا ثابت ہے اور مسلمانوں اور غیر مسلم کی دعوت قبول کرنا بھی ثابت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مجھے ایک ''کھر'' پر بھی مدعو کرے تو میں اسے بھی قبول کروں گا، (۵) ———

(۱) بدائع الصنائع ۹/۱۰۰ (۲) حوالۂ سابق ۔ المغنی ۹/۱۷۲
(۳) ترمذی ۱/۲۸۲ باب ماجاء فی الدعوۃ قبل القتال (۴) بخاری حدیث نمبر ۲۵۴۱ ، باب من ملك العرب رقیقاً
(۵) ابن حبان ۵۲۶۸، باب الضافة، جلد ۷

منشاء نبوی ﷺ یہ ہے کہ کسی مسلمان کو حقیر نہ سمجھا جائے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ کھانے کا معیار اعلیٰ ہے یا معمولی، بلکہ جو کچھ بھی پیش کیا جائے اسے رغبت کے ساتھ قبول کیا جائے۔

کھانے کی دعوت کے سلسلہ میں راقم الحروف نے اپنی تالیف ''حلال وحرام'' (ص ۱۱۲-۱۱۸) میں کچھ ضروری احکام ذکر کئے ہیں، یہاں انہی کو نقل کیا جاتا ہے :

مسلمان کی دعوت

مسلمانوں کی دعوت قبول کی جانی چاہئے، حدیث میں خصوصیت سے دعوتِ ولیمہ کے بارے میں منقول ہے کہ دعوتِ ولیمہ ضرور قبول کی جائے، حافظ ابن عبدالبرؒ نے نقل کیا ہے کہ دعوتِ ولیمہ کی قبولیت کے واجب ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے، بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو(۱) —— اس کے علاوہ دوسری دعوتوں کا قبول کرنا مستحب ہے اور اس پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے(۲) —— عالمگیری میں ولیمہ کو بھی سنت قرار دیا گیا ہے(۳) — اور یہی صحیح ہے، اگر کسی وجہ سے دعوت قبول نہ کر سکے تو دعاء دینے پر اکتفا کرے، ارشادِ نبوی ﷺ ہے :

اذا دعی احدکم فلیجب فان کان صائماً فلیدع وان کان مفطرا فلیطعم . (۴)

تم میں سے کسی کو دعوت دی جائے تو قبول کرے، روزہ سے ہو تو دعاء دینے پر اکتفا کرے اور روزہ نہ ہو تو کھالے۔

جس دعوت میں منکر ہو!

لیکن اگر دعوت کسی منکر اور خلافِ شرع بات پر مشتمل ہو تو حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس میں شرکت کو ناپسند فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس دسترخوان پر شراب پی جائے اس پر نہ بیٹھا جائے، **نهى عن الجلوس على مائدة يشرب الخمر عليها . (۵)**

فقہاء نے آپ کی اس ہدایت نہی عن المنکر کے متعلق اسلام کا خاص اعتناء اور حالات و حیثیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ کس قسم کی دعوتوں میں شرکت مباح ہے اور کس میں شرکت مکروہ؟

دعوت کے ساتھ اگر منکرات ہوں تو فقہاء احناف کے نقطۂ نظر کا حاصل یہ ہے کہ اگر پہلے سے دعوت میں منکرات کے شامل ہونے کا علم ہو تب تو اس میں شرکت جائز نہیں، ایسی دعوت قبول نہ کرنی چاہئے، **ولو علم قبل الحضور لايقبله** (۶) —— گو بعض فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور اس کو نماز جنازہ کے ساتھ نوحہ پر قیاس کیا ہے(۷) مگر یہ قیاس درست نہیں معلوم ہوتا کہ نماز جنازہ فرض ہے اور قبولِ دعوت سنت یا مستحب، اگر پہلے سے علم نہ ہو اور آ گیا اور منکرات عین دسترخوان پر ہو رہی ہوں تو اب بھی نہ بیٹھے **ولو كان ذالک على المائدة لاينبغي ان يقعد** (۸) اگر منکرات عین دسترخوان پر نہ ہو رہی ہوں لیکن اس کو مقتدیٰ کی حیثیت حاصل ہو عام لوگ اس کے

(۱) المغنی ۲۱۳/۷　(۲) المغنی ۲۱۸/۷　(۳) هنديه ۳۴۳/۵
(۴) ابوداؤد عن ابی ہریرۃ　(۵) جمع الفوائد ۲۹۳/۱　(۶) البحر الرائق ۱۸۸/۸
(۷) فتح القدير ۴۴/۸　(۸) هنديه ۳۴۳/۵

طریق وعمل کو قابل اتباع باور کرتے ہوں تو اس کے لئے اب بھی اس دعوت میں رکنا جائز نہیں، پہلے اس منکر کو دُور کرنے کی سعی کرے اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو خود چلا جائے : **فـــان كـان مقتدیٰ ولم يقدر على منعهم يخرج ولا يقعد**(۱) اگر اس کو یہ حیثیت حاصل نہ ہو تو اول تو اس برائی کو رفع کرنے کی سعی کرے اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو بہ کراہت خاطر کھانے میں شرکت کر سکتا ہے، **فان قـدر عـلـى المنع منعهم وان لم يقدر يصبر ، وهذا اذا لم يكن مقتدىٰ به** . (۲)

حنابلہ اور شوافع کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر پہلے سے دعوت کے ساتھ منکر کی موجودگی کا علم تھا تو اگر وہ اس منکر کے ازالہ پر قادر ہو تو واجب ہے کہ دعوت میں شریک ہو اور اس منکر کو دُور کرے اور اگر اس منکر سے نہ روک سکتا ہو تو شریک نہ ہو، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ پہلے سے دعوت میں منکر کی موجودگی کی اطلاع نہ ہو، آنے کے بعد اطلاع ہوئی، اس صورت میں بھی یا تو معصیت سے روک دے ورنہ واپس چلا جائے (۳) —— مالکیہ کا نقطۂ نظر بھی قریب قریب یہی ہے، البتہ امام مالک کے مشہور شاگرد ابن قاسمؒ کا خیال ہے کہ معمولی قسم کا لہو جیسے ''دف'' ہو تو لوٹنا ضروری نہیں، اصبغ کہتے ہیں کہ بہر طور لوٹنا ضروری ہے۔(۴)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ان تمام فقہاء کے سامنے جو بات ہے وہ یہ کہ ایک طرف منکر سے روکنا اور کم سے کم اس پر ناگواری کا اظہار ہر مسلمان پر واجب ہے، دوسری طرف یہ بات بھی ضروری ہے کہ کسی برائی سے روکنے کے لئے شدت سے بچنے کی راہ اختیار کی جائے اور ایسا عمل نہ کیا جائے جس سے رشتہ وتعلق اور محبت کی وہ آخری سوت بھی کٹ جائے، جس کو بنیاد بنا کر آئندہ اصلاح حال کی جاسکتی تھی، احناف کا نقطۂ نظر اسی دوہرے اُصول کے درمیان تطبیق پر مبنی ہے کہ جہاں پر روکنے کی قدرت ہے وہاں روکنے کی سعی میں کوتاہی نہ کرے، جہاں روکنے پر قادر نہ ہو اور پہلے سے خبر ہو وہاں ناگواری کے اظہار اور شرکت میں اجتناب سے تکلف نہ کرے، آگیا ہو اور کسی منکر کا ابتلاء ہو اور سماج میں اس کو مقام اقتداء حاصل ہو تو اب بھی پائے ثبات میں تزلزل نہ آنے دے اور واپس چلا جائے، لیکن وہ سماج کا اتنا اہم شخص نہ ہو، پہنچ چکا ہو اور منکرات عین دسترخوان پر نہ ہوں تو کراہت خاطر کے ساتھ رک جانے کی گنجائش ہے اور مصلحت وہی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی یہ واپسی رشتہ اور تعلق کی آخری سوت کو بھی کاٹ کر رکھ دے اور آئندہ اصلاح حال اور نہی عن المنکر کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، اس لئے ضروری ہے کہ اب جب کہ معاشرہ میں بعض منکرات لزوم کا درجہ اختیار کرتی جارہی ہیں اور ابتلاء اس طرح عام ہوتا جارہا ہے کہ کیا عوام اور کیا خواص اور کیا اہل دین اور کیا بے دین؟ کوئی طبقہ محفوظ نہیں، ان میں نہی وانکار میں کمال مصلحت وحکمت اور تدریج سے کام لیا جائے، ایسا طرز عمل اختیار نہ کیا جائے جس سے اصلاح کا دروازہ ہی ہمیشہ کے لئے بند ہوجائے اور نہ یہ ہو کہ مباحات ومکروہات اور محرمات و

(۱) فتح القدير ۴۴۸/۸
(۲) حوالۂ سابق ، نیز ملاحظہ ہو : البحر الرائق ۱۸۸/۸
(۳) المغنی ۲۱۴/۷
(۴) المغنی ۲۱۵/۷

محظورات کو ایک ہی صف میں جگہ دے دی جائے اور سب کے ساتھ ایک ہی رویہ روا رکھا جائے یا وہ منکرات جن کا ناجائز ہونا فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہو اور ان پر نص وارد ہو اور وہ جو اجتہادی ہوں اور ان میں اختلاف کی گنجائش ہو، کو ایک ہی درجہ دے دیا جائے کہ اس سے خیر سے زیادہ شر اور نفع سے زیادہ ضرر کا اندیشہ ہے، ایسا شخص جو فسق و فجور میں مبتلا ہو اس کی دعوت مناسب ہے کہ نہ قبول کی جائے تاکہ اس کے فسق و فجور پر ناراضگی کا اظہار ہو، **لایجیب دعوة الفاسق المعلن لیعلم انه غیر راض بفسقه** (۱) —— تاہم ضروری ہے کہ اس کا استعمال مصالح و حالات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے، اگر اس بات کا امکان ہو کہ اس کی دعوت قبول کر کے اس کی اصلاح کی جاسکتی ہے تو اس اہم تر مصلحت کی بنیاد پر دعوت قبول کی جاسکتی ہے۔

غیر مسلموں کی دعوت

فقہاء نے غیر مسلموں کی دعوت قبول کرنے کو جائز قرار دیا ہے کہ خود آپ ﷺ نے ایک یہودی کی دعوت قبول فرمائی تھی (۲) دراصل اسلام نے عام انسانی سلوک اور اکرام میں مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، ہاں اگر اس کی دعوت اس کے کسی مذہبی عقیدہ و عمل سے متعلق ہو تو اس میں شرکت جائز نہ ہوگی کہ یہ کفر میں تعاون یا کم سے کم اس پر رضا کا اظہار ہوگا، ہندوؤں کے یہاں تیوہاروں اور دیوی دیوتاؤں کے پرشاد کا یہی حکم ہے کہ ان کا قبول کرنا جائز نہیں، اگر کسی فتنہ کے اندیشہ سے قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کھانا جائز نہیں، اسی طرح غیر مسلموں کو دعوت دینا بھی جائز ہے، خود آپ ﷺ نے بعض کفار کی میزبانی کی ہے۔ (۳)

مسلمان کی دعوت کے متعلق ایک ضروری ہدایت

دعوت، ہدایا اور تحائف کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ کسی مسلمان شخص کے یہاں کھانا کھایا جائے تو اس حسن ظن پر کہ یہ آمدنی اس کو حلال طریقہ ہی سے حاصل ہوئی ہوگی، اس کے بارے میں تحقیق و تفتیش نہ کرے، حضرت ابو ہریرہ ؓ نے آپ ﷺ سے روایت کیا ہے:

اذا دخل احدکم علی اخیه المسلم فاطعمه طعاماً فلیأ کل من طعامه و لا یسأل عنه، و ان سقاه شراباً فلیشرب من شرابه و لا یسأل عنه. (۴)

تم میں سے کوئی اپنے مسلمان بھائی کے ہاں جائے اور وہ اسے کھانا کھلائے تو کھالے، اس کے بارے میں تفحص نہ کرے، کچھ پلائے تو پی لے اور تفحص نہ کرے۔

اس لئے کہ یہ ایک مسلمان سے سوء ظن اور بدگمانی ہے، اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے:

الیقین لایزول بالشك. (۵)

یقین شک سے دُور نہیں ہوتا۔

پس جب تک کسی کی آمدنی کے حرام ہونے کا یقین یا گمان

(۱) هندیه ۳۴۳/۵ (۲) المغنی ۲۱۳/۷ (۳) جمع الفوائد ۲۹۶/۱
(۴) جمع الفوائد ۲۹۷/۱ (۵) الاشباه ص: ۵۶

غالب نہ ہو اور اس سلسلہ میں کوئی قرینہ یا شہادت موجود نہ ہو ایک مسلمان کے ساتھ حسن ظن کے تحت اسے حلال ومباح سمجھا جائے گا۔

اس اُصول کے تحت ایسا شخص کہ جس کے پاس حلال و حرام دونوں طرح کی آمدنی ہو، کب اس کے ہدایا کا قبول کرنا جائز ہوگا اور کب نہیں؟ اس بارے میں فقہاء نے رہنمائی کی ہے کہ اگر کسی کی آمدنی کا غالب حصہ حرام آمدنی پر مشتمل ہو تو اس کے تحائف قبول کرنا یا اس کے یہاں کھانا جائز نہ ہوگا اور غالب حصہ حلال کا ہو تو ضیافت نیز تحائف کا قبول کرنا جائز ہوگا، البتہ اگر غالب آمدنی حرام ہو اور ہدایا کی رقم کے بارے میں دینے والا صراحت کرے کہ یہ حلال کی آمدنی سے ہے تو قبول کرسکتا ہے، اسی طرح آمدنی کا غالب حصہ حرام پر مشتمل ہو لیکن ہدیہ دینے والا کسی ایسے ذریعۂ آمدنی کی اطلاع دے جو حلال ہو جیسے قرض یا وراثت، تو قبول کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

دعوی

''دعوی'' کے معنی مطالبہ کے ہیں، علامہ بابرتیؒ کا بیان ہے کہ ایسی بات جس سے انسان دوسرے پر اپنا حق واجب کرتا ہو، لغت میں ''دعوی'' ہے، **هی فی اللغة عبارة عن قول يقصد به الانسان ايجاب حق علی غيره** (۲) ——— دعوی کا اصطلاحی مفہوم بھی اس کے لغوی معنی سے قریب تر ہے، اسلام کے نظام قضا میں اس اصطلاح کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اسی لئے فقہاء نے بڑی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی کے ساتھ اس پر بحث کی ہے اور ایک ایک لفظ کو تولنے اور پرکھنے کی سعی کی گئی ہے کہ فریقین میں سے کون مدعی تصور کیا جائے گا؟

بابرتیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے شخص کی مجلس میں کسی حق کا مطالبہ، کہ پایۂ ثبوت کو پہنچنے کی صورت وہ اپنا حق حاصل کر سکے، ''دعوی'' ہے، هی مطالبة حق فی مجلس من له الخلاص عند ثبوته (۳) ——— اس کو کسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ بعض فقہاء نے اس طرح کہا ہے: اخبار بحق للانسان علی غيره عند الحاكم (۴) ——— ''ایک انسان کے دوسرے پر حق کی بابت قاضی کے سامنے اطلاع دینا'' مگر غالبًا بابرتی کی تعبیر دعوی کی حقیقت کے اظہار کے لئے زیادہ موزوں ہے اور یہ دوسری تعبیر دعوی کی حقیقت اور روح کے اظہار میں اس درجہ مفید نہیں، کیوں کہ دعوی محض اطلاع وخبر نہیں بلکہ مطالبہ ہے اور دعوی کا تعلق خود مدعی کے حق سے ہوتا ہے، وہ کسی دوسرے انسان کے حق کی بابت اطلاع نہیں دیتا، دوسروں کے حقوق کی بابت اطلاع شہادت ہے نہ کہ دعوی۔

زبان سے کسی شخص پر اپنے حق کی بابت مطالبہ کے الفاظ ''دعوی'' کا رکن ہیں، جیسے: فلاں شخص کے ذمہ میرا یہ باقی ہے یا یہ کہ میں نے اس کا حق ادا کر دیا ہے، یا فلاں نے اپنے فلاں حق سے مجھے بری کر دیا تھا۔ (۵)

دعوی صحیح ہونے کی شرطیں

''دعوی'' صحیح ہونے کے لئے یہ شرطیں ہیں:

---

(۱) عالمگیری ۳۴۲/۵ (۲) عنایہ مع الفتح ۱۵۴/۸ (۳) حوالۂ سابق
(۴) الدر المختار ۴۲۷/۴ (۵) بدائع الصنائع ۲۲۲/۶

۱) دعوی کرنے والا اور جس کے خلاف دعوی کیا جارہا ہے، دونوں ہی عاقل وبالغ ہوں، مجنون اور نابالغ کا نہ دعوی معتبر ہوگا اور نہ ان کے خلاف دعوی قابل سماعت ہوگا۔

۲) جس چیز کی بابت دعوی کیا جارہا ہے، وہ معلوم ومتعین ہو مثلاً اگر اموال منقولہ(۱) ـــــ سے متعلق دعوی ہو اور وہ اپنے وزن کے اعتبار سے بہ آسانی عدالت کے سامنے پیش کی جاسکتی ہو، تو اس کو وہاں پیش کیا جائے، اگر اس میں دقت ہو تو قاضی خود یا اس کا نمائندہ موقع پر پہنچ کر اس کا معائنہ کرے، اگر غیر منقول اشیاء سے متعلق دعوی ہے جیسے زمین، مکان وغیرہ، تو اس کے محل وقوع کی وضاحت کرے اور چوحدی بھی اس طرح بیان کردے کہ چاروں یا کم سے کم تین طرف کی اراضی مع مالکان کی وضاحت ہوجائے ـــــ اگر دعوی کسی ایسے مال سے متعلق ہو جو ابھی موجود نہیں ہیں یعنی ''دین'' کے قبیل سے ہے تو اس کا وزن، مقدار، نوعیت اور جنس کی اچھی طرح توضیح کرے۔

۳) غیر منقولہ جائداد کے دعوی میں مدعی کو یہ وضاحت بھی کرنی ہوگی کہ ابھی اس پر فریق مخالف کا قبضہ ہے۔

۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ اگر مدعی کو کوئی عذر نہ ہو تو وہ خود ہی اپنا دعوی پیش کرے، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک باوجود قدرت کے وکیل کی وساطت سے بھی اپنا دعوی پیش کرسکتا ہے، ہاں اگر مدعی علیہ وکالۃً دعوی پیش کرنے پر رضامند ہو اور اس کو مدعی کے اس عمل پر کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر بالاتفاق وکالۃً دعوی کیا جاسکتا ہے

۵) دعوی قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، قاضی کے سامنے دعوی پیش کرنے کے بعد ہی مقدمہ قابل سماعت ہوگا اور آگے کارروائی چلے گی۔

۶) دعوی میں تناقض اور تضاد نہ ہو، مثلاً پہلے تو اقرار کرلیا کہ یہ شی جو میرے قبضہ میں ہے، فلاں شخص کی ہے، اب جب قاضی نے اس کی واپسی کا حکم دیا تو دعوی کرتا ہے کہ اس نے اس شخص سے خرید کرلیا تھا تو اب یہ دعوی ناقابل قبول ہے کیوں کہ اقرار فلاں شخص کی ملکیت کو ظاہر کرتا ہے اور خرید کرنے کا دعوی خود اس کی ملکیت کو، اس سے صرف ثبوت نسب کی صورت مستثنی ہے، ایک شخص پہلے کسی بچہ کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ بہ طریق زنا میرا بیٹا ہے، پھر مدعی ہوتا ہے کہ بہ طریق نکاح یہ میرا بیٹا ہے، تو باوجود اس تضاد کے یہ دوسرا دعوی معتبر ہوگا۔

۷) کسی ایسی بات کا دعوی نہ کررہا ہو جس کا خلاف عقل وواقعہ ہونا ظاہر ہو، مثلاً ایک شخص اپنے آپ سے بڑی عمر کے آدمی کی بابت دعوی کرے کہ میں اس کا باپ ہوں۔

۸) امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ دعوی کے وقت مدعی علیہ کو قاضی کے اجلاس پر پیش کیا جائے اور نہ صرف دعوی بلکہ اثبات دعوی کے وقت بھی اس کی موجودگی ضروری ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ اگر فریق غائب کسی اور شہر میں رہتا ہو تو مدعی قاضی سے خواہش کرے کہ وہ اس کے دعوی کو نوٹ

(۱) ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائی جانے والی شی ''مال منقول'' کہلاتی ہے، جو چیزیں ایک جگہ سے دوسری جگہ نہ لے جائی جاسکیں، جیسے مکانات اور اراضی وغیرہ، ان کو ''مال غیر منقول'' کہا جاتا ہے

کر کے اس دوسرے شہر کے قاضی کو بھیج دے تا کہ وہ فریق غائب کوطلب کرے — امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک غائب شخص کے خلاف دعوی سننا، مدعی کو اس کی عدم موجودگی ہی میں اثبات دعوی کا موقع دینا اور فیصلہ کرنا، یہ سارے مرحلے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں بھی سرانجام پا سکتے ہیں۔(۱)

غائب شخص کے خلاف سماعت دعوی اور فیصلہ وغیرہ کی ممانعت کا مقصود امکانی جور و تعدی کا سد باب ہے، لیکن اسے کیا کیجئے کہ بہت سے مواقع پر اس کی وجہ سے مظلوموں پر انصاف کا دروازہ بند ہو کر رہ جائے گا اور بالخصوص ایسی صورت میں کہ ملزمین اس سے آگاہ ہوں کہ ان کی عدم حاضری کی صورت میں ان پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، ان کی جرأت اور بڑھ جائے گی، اسی لئے حقیقت یہ ہے کہ دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے غائب شخص کے خلاف بھی دعوی کی سماعت کی جائے گی (۲) — (انشاءاللہ "قضا" کے تحت اس موضوع پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی واللہ الموفق)

مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین

اسلام کے قانون قضا کی اساس پیغمبر اسلام ﷺ کے اس ارشاد پر ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے، ورنہ پھر مدعی علیہ کے ذمہ قسم کھا کر اپنی برأت ظاہر کرنا ہے، البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه (۳) — گویا مدعی اور مدعی علیہ کی شناخت اور تعیین پر ہی مقدمہ کے فیصلہ کا مدار ہے، اسی لئے یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کس طور امتیاز کیا جائے؟ — قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے اس بحث کا آغاز کرتے ہوئے موضوع کی اہمیت و نزاکت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

> اعلم ان علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه لانه اصل مشكل ولم يختلفوا فى حكم لكل واحد منهما وان على المدعى البينة اذا انكر المطلوب وان على المدعى عليه اليمين اذا لم تقم البينة لكن الشان فى معرفة الدعوى والانكار والمدعى والمدعى عليه . (۴)

علم قضاء دراصل مدعی اور مدعی علیہ کی شناخت پر موقوف ہے، اس لئے کہ یہ دشوار گذار بنیادی کام ہے، جہاں تک مدعی اور مدعی علیہ کے حکم کی بات ہے تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، اس بابت بھی اختلاف نہیں کہ اگر مدعی علیہ دعوی کا انکار کرے تو مدعی کے ذمہ بینہ ہے، اگر بینہ فراہم نہ ہو تو مدعی علیہ پر یمین ہے، لیکن اصل اہمیت کا حامل دعوی اور انکار اور مدعی اور مدعی علیہ کی پہچان ہے۔

---

(۱) شرائط دعوی کی یہ تمام بحثیں بدائع الصنائع ۲۲۲/۶-۲۲۴ سے ملخصاً گئی ہیں

(۲) اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو: اسلامی عدالت ۹۵/۱-۳۸۴ "قضاء علی الغائب کا مسئلہ"

(۳) ترمذی ۲۴۹/۱ ابواب الاحکام (۴) معین الحکام ۶۱

قاضی شریحؒ کا بیان ہے کہ جب وہ قاضی بنائے گئے تو ان کو خیال تھا کہ اس ذمہ داری کو انجام دینا ان کے لئے مشکل نہیں، مگر جب پہلا مقدمہ آیا تو اسی نے اس خیال کی خامی کو واضح کر دیا اور یہ طے کرنا مشکل ہو گیا کہ اس مقدمہ کے فریقین میں کون مدعی ہے اور کون مدعی علیہ؟(۱) —— مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین کے سلسلہ میں اہل علم کے یہاں جو تعبیرات ملتی ہیں، ان میں بعض یہ ہیں :

۱) جو کسی شئ کو اپنی طرف منسوب کرے اور اس کو اس انتساب کی حاجت بھی ہو، وہ مدعی ہے، من یضیف الشئ الی نفسه مع مساس حاجته الیه — چنانچہ ملکیت کے مقدمہ میں جس کا قبضہ قائم ہو، وہ مدعی علیہ ہوگا اور دوسرا فریق مدعی، کیوں کہ قابض کو اپنے ملکیت کے اظہار کی حاجت نہیں، اس کا تصرف تو پہلے ہی سے قائم ہے۔

۲) مدعی وہ ہے جو دعوی سے دستبردار ہو جائے تو اس پر مقدمہ نہ چلے، مدعی علیہ وہ ہے کہ اپنا دعوی ترک کر دے پھر بھی مقدمہ کی کارروائی کی جائے، المدعی من اذا ترک الدعوی یترک والمدعی علیه من اذا ترک الدعوی لایترک

اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ میں کہا ہے :

المدعی من اذا ترک الخصومة لایجبر علیها والمدعی علیه من اذا ترکها یجبر علیها .

مدعی وہ ہے کہ اگر مقدمہ سے دستبردار ہو جائے تو اسے مجبور نہ کیا جا سکے اور مدعی علیہ وہ ہے کہ اگر وہ مقدمہ کی پیروی نہ کرے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے۔

۳) مدعی وہ ہے جو کسی امر غیر ظاہر کو ثابت کر کے امر ظاہر کی نفی کرنا چاہتا ہو، من یرد اثبات امر خفی یرید به ازالة امر جلی .

۴) مدعی وہ ہے جو ملکیت یا حق کو ثابت کرتا ہو، مدعی علیہ وہ ہے جو اس کی نفی کرتا ہو، المدعی من یلتمس اثبات ملک او حق والمدعی علیه من ینفیه .

۵) جو دوسرے کے زیر قبضہ شئ کی اپنے متعلق خبر دے، وہ مدعی ہے اور جو خود اپنے زیر قبضہ شئ کی اپنے متعلق خبر دے وہ مدعی علیہ ہے۔

۶) مدعی وہ ہے جس کا استحقاق حجت و دلیل ہی سے ثابت ہو، مدعی علیہ وہ ہے جس کا استحقاق محض اس کے قول سے ثابت ہو جائے۔

۷) جس کی بات ظاہر کے خلاف ہو وہ مدعی ہے اور جس کی بات ظاہر حال کے مطابق ہو وہ مدعی علیہ ہے۔(۲)

صاحب ہدایہ نے دوسرے نمبر کی تعریف کو ترجیح دیا ہے جو امام قدوریؒ سے منقول ہے اور بابرتیؒ نے دوسری تعریفات کے نقائص کی طرف اشارہ بھی کیا ہے(۳) —— طرابلسی نے پہلی تعریف کی ہے(۴) اصل میں ان تمام تعریفات میں ''انکار'' کا مفہوم اور اس کا تقاضہ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے چوں کہ

(۱) حوالۂ سابق ۶۲

(۲) ملاحظہ ہو : معین الحکام ۶۱ ، بدائع الصنائع ۶/۲۲۴ ، ھدایہ مع تکملۃ الفتح ۸/۵۶-۱۵۵

(۳) عنایہ ۸/۵۶-۱۵۴

(۴) معین الحکام ۶۱ ، القسم الثانی من بیان المدعی من المدعی علیه

جس کے حصہ میں ''انکار'' آئے اس کو آپ ﷺ نے مدعیٰ علیہ او راس کے مقابل فریق کو مدعی قرار دیا ہے، اسی لحاظ سے فقہاء نے منکر اور اس کے مقابل فریق کی حیثیت متعین کی ہے اور گو ان میں سے بعض تعریفات پر منطقی حدود و قیود کے اعتبار سے کلام کی گنجائش ہے، لیکن عام حالات میں ان کے ذریعہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کی شناخت مشکل نہیں، دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دو ''استصحاب حال'' پائے جاتے ہوں اور دونوں ایک دوسرے سے یکسر تضاد رکھتے ہوں (۱) —— مثلاً امین کہتا ہو کہ میں نے امانت لوٹادی تھی اور اب مجھ پر بار امانت نہیں ہے۔ فقہاء اس کو حجت وثبوت پیش کرنے کا مکلف نہیں گردانتے اور اس کے قول کا اعتبار کرتے ہیں، گویا وہ اس کو ''مدعیٰ علیہ'' کا درجہ دیتے ہیں حالاں کہ وہ امانت کے واپس کرنے کا مدعی ہے اور جو تعریفات اُوپر گذر چکی ہیں ان میں سے بعض اس شخص کے مدعی ہونے کو ظاہر کرتی ہیں، مدعیٰ علیہ اس کو اس لئے مانا گیا ہے کہ وہ ضامن ہونے کا انکار کرتا ہے (۲) اور ضامن ہونا خلاف ظاہر اور ضامن نہ ہونا مطابق ظاہر ہے۔

دعوی صحیحہ، دعوی فاسدہ

دعوی کی صحت کے لئے مطلوبہ شرائط کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے فقہاء نے دعوی کی دو قسمیں کی ہیں: دعوی صحیحہ، دعوی فاسدہ۔

اگر دعوی میں تمام مطلوبہ شرائط پوری کردی گئی ہوں، تو ''صحیح'' ہے۔ جس میں یہ شرائط پوری نہ کی گئی ہوں، وہ دعوی فاسد ہے، عام طور پر دو وجوہ سے دعوی فاسد ہوتا ہے، ایک یہ کہ دعوی فریق مخالف پر کسی چیز کو لازم نہیں کرتا ہو، مثلاً ایک شخص دعوی کرے کہ زید عمر کا وکیل ہے، ظاہر ہے کہ اس سے زید پر کوئی حکم مدعی سے متعلق لازم نہیں ہوتا، دوسرے یہ کہ جس چیز کی بابت دعوی کیا جارہا ہو، وہ مجہول وغیر متعین ہو (۳) —— یہ متفق علیہ ہے، سوائے اس کے کہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ وصیت میں ابہام اور عدم تعیین کے بغیر بھی دعوی کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ (۴)

قاضی دعوی صحیحہ کی سماعت کرے گا، دعوی فاسدہ کی سماعت نہیں کرے گا۔ (۵)

دعوی کا حکم

دعوی کا حکم یہ ہے کہ اس کے بعد مدعیٰ علیہ پر جواب دعوی واجب ہوجاتا ہے —— اگر مدعیٰ علیہ نے جواب میں اقرار کرلیا تو مدعی کا دعوی ثابت ہوگیا، انکار کیا تو مدعی سے بینہ و شہادت طلب کی جائے گی، اگر مدعی پیش نہ کرسکے تو مدعیٰ علیہ سے بعض مقدمات کو چھوڑ کر عام مقدمات میں قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد مدعی کا دعوی رد ہوجائے گا، اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا جس کو ''نکول'' کہتے ہیں، تو پھر یہ مدعی کے دعوی کی تصدیق ہی متصور ہوگی (۶) — اگر مدعی کے دعوی کے بعد مدعیٰ علیہ جواب میں خاموشی اختیار کرتا ہے، نہ اقرار کرتا ہے اور نہ انکار، تو یہ بھی اس کا مدعی کے دعوی سے انکار ہی متصور ہوگا، گو بعض مشائخ احناف اس کو اقرار کے حکم میں بھی رکھتے ہیں (۷) اور اس کو مان لیا جائے تو مقدمات کو حل کرنے میں نسبۃً زیادہ

(۱) معین الحکام ۶۱　(۲) ھدایہ مع الفتح ۱۵۶/۸　(۳) تکملہ فتح القدیر ۱۵۳/۸
(۴) معین الحکام ۶۳　(۵) حوالۂ سابق　(۶) بدائع الصنائع ۲۲۴/۶
(۷) بدائع الصنائع ۲۲۶/۷-۲۲۵

آسانی ہواور یہ بات قرین قیاس بھی ہے کہ انسان کو اپنے اُوپر دوسروں کے حق سے انکار میں تامل نہیں ہوتا، اقرار میں تامل ہوتا ہے، البتہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایسے شخص کو قید کردیا جائے گا کہ وہ عدالت کی عدول حکمی کا مرتکب ہورہا ہے، کان جا فیا لترک طاعة اهل الامر .(۱)

دعویٰ کی سات قسمیں

اس اعتبار سے کہ دعویٰ پر کیا اثر مرتب ہوگا؟ —— طرابلسی نے اس کی سات قسمیں کی ہیں :

۱) قاضی دعویٰ نہیں سنے گا اور نہ اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ لازم ہوگا —— یہ اس وقت ہوگا جب دعویٰ فاسد ہو۔

۲) قاضی دعویٰ کی سماعت نہیں کرے گا اور مدعی کی تادیب بھی کرے گا —— جب اہل دین واصلاح پر ایسا دعویٰ کرے جوان سے متعلق نہیں۔

۳) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے گا، مدعی کے لئے ثبوت پیش کرنے کی بھی گنجائش ہو مگر قاضی مدعی علیہ کو جواب دعویٰ کا مکلف نہ کرسکے، جیسے نابالغ اور سفیہ و مجنون کے خلاف دعویٰ۔

۴) قاضی دعویٰ سنے گا اور مدعی علیہ کو جواب دہی کا پابند بھی کرے گا مگر کچھ شرطوں کے ساتھ، جیسے کوئی شخص جس مکان یا زمین پر قابض ہو، اس کے بارے میں کوئی اور شخص دعویٰ کرے کہ وہ اس کا مالک ہے۔

۵) دعویٰ سنا جائے، شہادت بھی پیش کی جاسکتی ہو مگر اس کے مطابق فوری حکم جاری نہ کرے، جیسے ایک عورت دعویٰ کرے کہ اس کے شوہر نے اس کو تین طلاق دے دی ہے، گواہان بھی پیش کردے مگر شوہر کو انکار ہو، تو قاضی ابھی شہادت کی سماعت نہ کرے گا، نہ ہی اس عورت کو شوہر کے مکان سے باہر نکالے گا، بلکہ کسی قابل اعتماد خاتون کو مامور کرے گا جو اس عورت کی حفاظت کرے اور شوہر کو اس سے روکے رکھے، پھر قاضی ان گواہان کے اعتماد واعتبار کی بابت تحقیق کرے گا اور اس کے بعد گواہی کی سماعت کرے گا۔

۶) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے، مدعی کو اس پر گواہان پیش کرنے کا موقع دے اور مدعی علیہ کو جواب کا پابند کرے، اکثر مقدمات میں یہی عمل ہوتا ہے۔

۷) قاضی دعویٰ کی سماعت کرے لیکن مدعی کو اپنے دعویٰ کی صحت پر گواہان پیش کرنے کا موقع نہ دے، بلکہ اس کے خلاف دوسرے فریق کا جو دعویٰ ہے، اس کو اس کا ذمہ دار وضامن قرار دیا جائے، جیسے کسی شخص کے ذمہ سامان امانت کے ہونے کا دعویٰ کیا کیا جائے اور وہ شخص اس سے انکار کر جائے، پھر انکار کے بعد وہی دعویٰ کرے کہ اس نے امانت لی تو تھی مگر واپس کردی تھی، تو اب اس کے اس دعویٰ پر گواہی کی سماعت بھی نہ کی جائے گی اور اس کو اس امانت کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔(۲)

دف

شادی، بیاہ کے موقع سے آپ ﷺ نے دف بجانے کی اجازت دی ہے بلکہ بعض دفعہ حکم بھی فرمایا ہے، ایک روایت میں

(۱) معین الحکام ۷۵ (۲) معین الحکام ۶۷-۶۸ الفصل الثانی فی تقسیم الدعاوی

ہے کہ نکاح میں دف اور آواز ہی حلال وحرام کے درمیان فاصل ہے(۱) ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح کے موقع سے دف بجانے کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا : **اضربوا علیہ بالدفوف**(۲) بلکہ عید کے موقع سے بھی بچیوں کے آپ ﷺ کے سامنے دف بجانے کا ذکر ملتا ہے(۳) —— اسی لئے عام طور پر فقہاء نے نکاح کے موقع پر دف بجانے کو مستحب قرار دیا ہے **ویستحب اعلان النکاح والضرب فیہ بالدفوف**(۴) البتہ چوں کہ موجودہ دور ہوی وہوس میں اس طرح کی اجازت بہت سے مفسدات کا دروازہ کھول دیتی ہے اور بات دف سے طبلہ وسارنگی اور مزامیر تک جا پہنچتی ہے، اسی لئے بعد کو بعض فقہاء نے از راہِ احتیاط خود دف کے استعمال کو بھی نکاح کے موقع سے منع کیا ہے(۵) — اور خیال ہوتا ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ **واللہ اعلم**

دفاع

دفاع ہر انسان کا فطری حق ہے اور ہر مہذب قانون نے مظلوموں کو اس کی اجازت دی ہے، قرآن مجید کا ارشاد ہے :

> **فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم** . (البقرہ : ۱۹۴)
>
> جو تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس کی زیادتی کے لحاظ سے جوابی اقدام کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم وزیادتی کا جواب دینا اور اس کے لئے طاقت کا استعمال کرنا درست ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس پر جس قدر تعدی کی گئی ہے، جواب بھی اسی درجہ کا ہو اور اس میں زیادتی نہ ہو —— مدافعت کے حق کو آپ ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

> **من قتل دون دینہ فھو شھید ومن قتل دون مالہ فھو شھید ومن قتل دون اھلہ فھو شھید** . (۶)
>
> جو دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے۔

مدافعت جہاں اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کی کی جانی چاہئے، دوسرے مظلوموں کی مدافعت کو بھی اپنا فریضہ جاننا چاہئے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : اپنے بھائی کی مدد کرو، ظالم ہو یا مظلوم، دریافت کیا گیا : ظالم کی کیوں کر مدد کروں؟ فرمایا: اس کو ظلم سے روک دو، یہی اس کی مدد ہے(۷) — ایک روایت میں ہے کہ جس کے سامنے کسی مسلمان کو ذلیل کیا جائے اور وہ باوجود قدرت کے اس کی مدد نہ کرے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو برسرِ عام رسوا فرمائیں گے۔(۸)

---

(۱) نسائی ۱۲۷/۵ باب اعلان النکاح بالصوت و ضرب الدف ، کتاب النکاح
(۲) ترمذی ۱۳۸/۱
(۳) مسلم ۲۹۱-۹۲/۱ عن عائشہ
(۴) المغنی ۹۳/۷
(۵) البحرالرائق ۲۲۹/۲
(۶) ترمذی ۲۶۱/۱ کتاب الدیات ، باب من قتل دون مالہ فھو شھید
(۷) بخاری ۲۵۸/۳ کتاب المظالم
(۸) مسند احمد عن سھل بن حنیف

مدافعت کے شرعی اُصول

اس لئے مدافعت کا حق ایک متفق علیہ حق ہے، البتہ اس سلسلہ میں درج ذیل امور کی رعایت ضروری ہے:

۱) مدافعانہ حملہ اس وقت کیا جائے گا جب عملاً اس پر جارحیت کی جائے، محض دھمکی اور تخویف پر جوابی حملہ نہ کیا جائے۔(۱)

۲) اگر ضرب وقتل کے بجائے دوسرے ذرائع سے مدافعت ممکن ہو تو اس انتہائی اقدام سے گریز کیا جائے، مثلاً دن کا وقت ہے اور حملہ آور لاٹھی سے حملہ کر رہا ہے تو چوں کہ لاٹھی سے فوری ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے اور دن کے وقت چیخ و پکار پر شہر میں دوسرے لوگوں یا امن و امان برقرار رکھنے والے کارکنان سے بروقت مدد لی جاسکتی ہے، اس لئے جواب میں آلات قتل کا استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں، اگر حملہ آور کے پاس تلوار ہو یا لاٹھی ہو لیکن رات ہو یا دن کا وقت ہو لیکن آبادی کا علاقہ نہ ہو تو مدافعت کے لئے تلوار اور مہلک اسلحہ کا استعمال روا ہوگا، کاسانیؒ نے ان تفصیلات کے بعد اصول کے طور پر لکھا ہے کہ:

> ينظر ان كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون القتل لايباح له القتل وان كان لايمكنه الدفع الابالقتل يباح له القتل لانه من ضرورات الدفع . (۲)

یہ بات دیکھی جائے گی کہ جس پر ہتھیار اُٹھایا گیا ہے اگر اس کے لئے بغیر قتل کے بھی اپنی مدافعت ممکن ہے تو قتل مباح نہیں اور اگر قتل کے بغیر مدافعت ممکن نہیں تو پھر قتل بھی مباح ہے، اس لئے کہ اس کے دفع کے لئے قتل ناگزیر ہوگیا ہے۔

۳) مدافعت میں بہ قدر ضرورت ہی طاقت کا استعمال کیا جائے اور اولاً معمولی طاقت کا استعمال کر کے دیکھا جائے، اس سے کام نہ چلے تو اس سے زیادہ، اور اس سے بھی کام نہ چلے تو اس سے بھی زیادہ طاقت کا استعمال کرے، چنانچہ کوئی شخص گھر میں گھس آئے تو اولاً زبان سے فہمائش کی جائے اور نکلنے کو کہا جائے، اگر نہ مانے اور لاٹھی سے کام چل سکتا ہو تو تلوار کا استعمال نہ کرے، بھاگ کھڑا ہو تب بھی اس کے قتل کے درپے نہ ہو، اگر مدافعانہ وار ایسا ہو جائے کہ حملہ آور معذور ہو جائے تو قتل کی ضرورت نہیں، چنانچہ حملہ آور پر ایسا وار کیا کہ اس کا ہاتھ کٹ گیا اور وہ بھاگ اُٹھا، اب اگر دوسرا وار کر کے اس کا پاؤں بھی کاٹ ڈالے تو پاؤں کی دیت یا قصاص واجب ہوگا۔(۳)

مدافعت کا حکم

حملہ اگر جان یا مال پر ہو تو مدافعت مباح و جائز ہے، واجب نہیں، یعنی اگر اس نے مدافعت کئے بغیر جان دے دی تو گنہگار نہیں ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ نے فتنہ کے زمانہ میں گھر میں جا بیٹھنے کا حکم فرمایا اور ارشاد ہوا کہ ''**ان خفت ان يبهرك شعاع السيف فغط وجهك**'' (اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تلوار کی چمک تم پر غالب آجائے گی تو اپنا چہرہ چھپالو)، ایک اور روایت میں ہے کہ فتنہ کے اوقات میں قاتل بننے کے مقابلہ میں بندۂ مقتول بنو، **فكن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله**

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۵۷ (۲) بدائع الصنائع ۷/۹۳ (۳) المغنی ۹/۵۲-۱۵۱

القاتل ،خلیفۂ مظلوم حضرت عثمان غنیؓ نے یہی کیا کہ باوجود قدرت کے قتال کی راہ اختیار نہ کی اور اپنے معاونین وانصار کو بھی اس سے منع فرمادیا(۱) —— پس جب جان اور زندگی کے متعلق آپ ﷺ نے اس سکوت اور خاموشی کو درست سمجھا ہے، تو مال کے معاملہ میں تو بہ درجۂ اولی یہ صورت جائز ہوگی۔

البتہ اگر معاملہ عزت وآبرو کا ہوتو ممکن حد تک مدافعت واجب ہے،اس لئے کہ کسی شخص کودوسرے کوحرام طریقہ پر اپنے نفس پر قدرت دے دینا حرام ہےاور مدافعت سے گریز نفس پر قدرت دے دینے کے مرادف ہے،اس لئے جہاں تک عورتیں خودکوروک سکتی ہوں،روکنےاور حملہ آور کا مقابلہ کرنے کی کوشش کریں ،خلافت فاروقی کے زمانہ میں ایک صاحب نے بنو ہذیل کے کچھ لوگوں کی دعوت کی ،مہمانوں میں سے کسی نے میزبان کی خاتون پردست درازی کی سعی کی،خاتون نے اس پر ایسا پتھر پھینکا کہ اس ہوسناک کی جان ہی چلی گئی ،حضرت عمرؓ نے اس مقدمہ میں فرمایا کہ میں ہرگز اس شخص کی دیت ادا نہیں کروں گا۔(۲)

جان ،مال اورعزت وآبرو کی مدافعت کے حکم میں یہ فرق حنابلہ کےنزدیک ہے،حنفیہ کا خیال ہے کہ مدافعت واجب ہے **من شهر على المسلمين سيفا وجب قتله**(۳) مالکیہ اور شوافع کی بھی یہی رائے ہے(۴) —— ان حضرات کے پیش نظر یہ آیات ہیں :

لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة . (البقرۃ ۱۹۵)

اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امر الله .

(الحجرات ۹)

زیادتی کرنے والوں سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے۔

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم . (البقرۃ ۱۹۴)

جوتم پرزیادتی کرے،تم بھی اس کی زیادتی کے لحاظ سے جوابی اقدام کرو۔

وجزاء سيئة سيئة مثلها .

برائی کا بدلہ اسی کے مثل۔

اس کے علاوہ یہ حضرات مضطر کے حکم پر بھی قیاس کرتے ہیں کہ جان جانے کی نوبت ہوتو بلااجازت دوسرے کا کھانا کھاکر بھی اپنی جان بچاناواجب ہے —— رہ گئیں وہ روایات جواُوپر مذکور ہوئیں اور حضرت عثمانؓ کا عمل ،تو یہ غالباً اس وقت ہے جب مدافعانہ حملہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں افتراق وانتشاراورقتل وخون تک منتج ہوکہ ایسی صورت میں فرد کی ہلاکت اس نقصان کے مقابلہ کم تر اور فروتر ہے۔

اگر کسی شخص کے جان و مال یا عزت وآبرو پرحملہ کیا گیا یا ایک قافلہ کے لوگوں پر کچھ لوگوں نے حملہ کیا ،تو دوسرے مسلمانوں پر بھی واجب ہے کہ اگر وہ اس جارحیت کوروک سکیں توروکنے میں مدد دیں کہ گذر چکا ہے کہ آپ ﷺ نے مظلوموں

(۱) حوالۂ سابق ۱۵۳ (۲) حوالۂ سابق ۱۵۲ (۳) ھندیه ۶/۷

(۴) دیکھئے : الفقه الاسلامی وادلته ۵/۷۵۵

سے مدافعت کا حکم فرمایا ہے۔(۱)

کیا مدافعت کنندہ پر ضمان ہے؟

جن صورتوں میں مدافعت کرنے والے کے لئے اقدام قتل کے سوا چارہ نہیں تھا، ان صورتوں میں اس پر نہ قصاص واجب ہوگا نہ مقتول حملہ آور کا خون بہا، کاسانیؒ کا بیان ہے :

ولو اشهر على رجل سلاحا نهارا اوليلا في غير مصر او في مصر فقتله المشهور عليه عمداً فلا شئ عليه . (۲)

اگر کسی آدمی پر دن یا رات میں اور شہر میں یا کہیں اور کوئی شخص ہتھیار اُٹھائے اور جس پر حملہ کیا جائے وہ اسے قصداً قتل کردے تو قاتل پر کچھ واجب نہیں۔

اگر پاگل اور بچہ نے حملہ کردیا اور مدافعت میں قتل ہوا، تو قاتل پر ان کی دیت واجب ہوگی (۳) — اسی طرح اگر قتل سے کم تر اقدام مدافعت کے لئے کافی ہوگیا، اس کے باوجود حملہ آور کو قتل کردیا گیا تو اب اس صورت میں قاتل سے قصاص لیا جائے گا، جیسا کہ فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے اور اگر حملہ آور نے ایسا ہتھیار استعمال نہ کیا جو عام طور پر قتل کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا اور جس پر حملہ کیا گیا وہ بچاؤ کے دوسرے ذرائع بھی استعمال کرسکتا تھا، مگر اس نے حملہ آور کو قتل ہی کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل سے قصاص لیا جائے گا، امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک نہیں لیا جائے گا۔(۴)

اگر جانور حملہ کردے تو جان بچانے کے لئے اس کا قتل جائز ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل مالکِ جانور کو اس کی قیمت ادا کرے گا (۵) —— مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قیمت واجب نہ ہوگی، کیوں کہ اس کا یہ اقدام دفعِ شر کے لئے تھا جو بالکل جائز اور معقول بات ہے۔(۶)

متفرق احکام

اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ میں دانت کاٹا اور جب اس نے ہاتھ کھینچا تو کاٹنے والے کے دانت بھی اُکھڑ گئے، تو اب ہاتھ کھینچنے والے پر اس کی کوئی دیت واجب نہیں (۷) — رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک ایسا ہی مقدمہ آیا تو آپ ﷺ نے شکایت کنندہ کو ان کے دانت کا کوئی تاوان نہیں دلایا بلکہ فرمایا کہ پھر کیا وہ اپنا ہاتھ تمہارے منہ میں چبانے کے لئے چھوڑ دیتا کہ تم اس کو اونٹ کی طرح چباتے رہو؟ (۸)

گھر میں جھانکنے والے پر آپ ﷺ نے کنکری پھینکنے کی اجازت دی ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

لوان إمرا اطلع عليک بغير اذن فقذ فته بحصاة ففقأت عينه لم يكن عليک جناح . (۹)

اگر کوئی آدمی تم پر بلاوجہ جھانکے، تم اس پر کنکری پھینکو جس کی وجہ سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو تم پر کوئی گناہ نہیں۔

---

(۱) المغنی ۱۵۳/۹　(۲) بدائع الصنائع ۹۲/۷　(۳) ھندیہ ۷/۶
(۴) حوالۂ سابق　(۵) ھندیہ ۷/۶　(۶) المغنی ۱۵۱/۹
(۷) المغنی ۱۵۳/۹　(۸) بخاری ۱۳/۹ باب اذا عض رجلاً فوقعت ثنایاہ
(۹) بخاری ۱۱/۹ ، باب من اخذ حقہ او اقتص دون السلطان

اس روایت کی روشنی میں شوافع اور حنابلہ نے کہا کہ اگر صاحب خانہ نے کنکری پھینکی اور آنکھ پھوٹ گئی تو یہ جائز ہے اور اس پر کوئی ضمان نہیں، ہاں اگر اتنا بڑا پتھر پھینک دیا جو اس کے لئے مہلک بن گیا تو اب صاحب خانہ سے قصاص لیا جائے گا (۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حضور ﷺ کی حدیث تہدید وتوبیخ پر محمول ہے، اگر اس کی پھینکی ہوئی کنکری سے جھانکنے والے کی آنکھ پھوٹ گئی تو اس کو ضمان ادا کرنا ہوگا، اس لئے کہ اگر کوئی شخص گھر میں داخل ہو جائے اور اس کی عورت کے ساتھ زنا سے کم تر کوئی اور برائی کر گذرے تب بھی اس کی آنکھ پھوڑ نا روا نہیں ہے، تو محض تاک جھانک پر کیوں کر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ (۲)

دفن

''انسانی احترام'' اسلام کا ایک اساسی اُصول ہے، یہ احترام جسے اس نے زندگی میں قدم قدم پر قائم رکھا ہے، موت کے بعد بھی اس کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے، موت کے بعد کمال احترام اور ستر و پوشش کی پوری پوری رعایت کے ساتھ غسل دینے کا حکم ہے، غسل کے بعد سفید اور نئے یا کسی بھی اچھے اور صاف ستھرے کپڑوں کے کفن پہناتے ہیں، پھر احباب و اقارب اور عام مسلمان جنازہ اپنے کاندھوں پر اُٹھا کر آگے بڑھتے ہیں اور اپنے متوفی بھائی کے لئے زیر لب استغفار بھی کرتے جاتے ہیں، احترام کے ساتھ سامنے جنازہ رکھا جاتا ہے اور بچوں، بڑوں، چھوٹوں، بوڑھوں اور جوانوں کی صفیں لگتی ہیں جو دست بستہ خدا سے اپنے اس بھائی کی مغفرت اور فلاح آخرت کے لئے دُعا گو ہیں، اب اگلی منزل قبر کی ہے، اسی شان اور اکرام واحترام کے ساتھ اہل ایمان کا قافلہ مسافر آخرت کو قبر تک لے جاتا ہے، ہاتھوں ہاتھ قبر میں اُتارتا ہے اور جس خاک سے پیدا ہوا ہے اسی کی آغوش میں چھوڑ آتا ہے، قدم قدم پر یہ خیال ہے کہ حرکت زیادہ نہ ہو، شور وشغب نہ ہو، بے پردگی نہ ہو، کوئی ایسا فعل نہ ہو جس سے زندگی میں آدمی کو اذیت ہوتی ہے —— غور کیجئے! زندگی کے مصاحب کو آخرت کے سفر پر روانہ کرنے کا یہ کس قدر پاکیزہ، احترام آمیز، مؤقر اور توقیر آدمیت سے ہم آہنگ طریقہ ہے!

قرآن کہتا ہے کہ یہی ''دفن'' فطری طریقہ ہے، جو دو کوؤں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے انسانیت کے پہلے شہید ''ہابیل'' کے لئے انسانیت کے پہلے قاتل ''قابیل'' کو سمجھایا تھا، لاشوں کو جلانا انسانی حرمت کے مغائر ہے، اس میں کپڑے پہلے جل جاتے ہیں اور مرنے والا شخص بے لباس ہو جاتا ہے، اس سے تعفن اور اس تعفن کی وجہ سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، ماحول آلودہ ہوتا ہے، اسی لئے مذاہب اور روحانیت کے داعیوں نے ہمیشہ سے یہی طریق اختیار کیا ہے، بنی اسرائیل کے انبیاء کی قبر میں جابجا بائبل میں مذکور ہیں، ہندو مذہب کے موجودہ متبعین گو لاشوں کو نذر آتش کرتے ہیں، لیکن ان کے ہاں بھی سنیاسی دفن کئے جاتے ہیں اور شنکر آچاریوں کی جلائے بغیر تدفین عمل میں آتی ہے، یہ اس بات کی شہادت ہے کہ یہ بھی تدفین کے طریقہ کو اعلیٰ و بہتر جانتے ہیں —— کہا جاتا ہے کہ تدفین کے اس طریقہ

(۱) المغنی ۱۵۵/۹ (۲) حوالۂ سابق

سے زمین کا فضول صرفہ ہوتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہے تو نہ معلوم مستقبل میں کس قدر حصۂ زمین زندوں کے ہاتھ سے نکل ان مردوں کے ہاتھ چلا جائے؟ مگر یہ محض اسلامی تعلیمات سے بے خبری اور ناآگہی کا نتیجہ ہے، اسلام کا نقطۂ نظر ہے کہ قبریں پختہ نہ کی جائیں اور نہ ان پر عمارت تعمیر کی جائے، جب قبر میں مدفون پہلی لاش بوسیدہ ہو جائے تو اسی قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کیا جائے، اس ہدایت پر عمل ہو تو ایک محدود قبرستان بڑی بڑی آبادیوں کے لئے کفایت کر جائے" جنت البقیع" اس کی مثال ہے، ۱۴سو سال سے زیادہ عرصہ سے کتنے ہی اللہ کے بندوں کو اس نے اپنی آغوش میں جگہ دی ہے اور آج تک کفایت کرتی جاتی ہے۔ واللہ یھدی الحق .

نعش قبر میں کس طرح اُتاری جائے؟

دفن کس طرح کیا جائے؟ —— اس سلسلہ میں بعض نکات پر فقہا کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مردہ کو اول قبر سے قبلہ کی طرف لایا جائے اور پھر قبلہ کی سمت سے قبر کے اندر اُتارا جائے(۱) —— کاسانیؒ نے نقل کیا ہے کہ اسی طرح آپ ﷺ نے حضرت ابودجانہ ؓ کو قبر میں اُتارا تھا(۲) امام ترمذیؒ نے عبداللہ بن عباس ؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے جانب قبلہ سے ایک صحابی کو قبر میں اُتارا(۳) تاہم اس روایت میں حجاج بن ارطاۃ ہیں جن کی روایت کو بہت سے محدثین قبول نہیں کرتے

(۴)— حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قیاس اور دین کا عمومی مزاج بھی یہی کہتا ہے کہ قبر میں جاتے ہوئے وہ قبلہ کی طرف جا کر آئے، نیز ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ مدینہ کے لوگ ابتداءً اسی طرح دفن کیا کرتے تھے، بعد کو لوگوں نے پاؤں کی طرف سے سر کا کر لے جانے کا عمل شروع کر دیا(۵) ناقلین نے حضرت علی ؓ کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی ہے۔(۶)

شوافع، حنابلہ اور اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ مردہ کو قبر کی پائنتی کی طرف رکھا جائے اور پھر سر کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے، جب مردہ کا سر قبر کے سرہانے کے مقابل آ جائے تو اندر اُتار دیا جائے، اسی طریقہ کو" سل" کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ نے عبداللہ بن عباس ؓ سے نقل کیا ہے کہ خود آنحضور ﷺ کو اسی طرح قبر میں اُتارا گیا تھا(۷) اصحاب رسول عبداللہ بن عمر ؓ، انس بن مالک ؓ اور عبداللہ بن یزید خطمی ؓ سے بھی تدفین کے اسی طریقہ کی فضیلت نقل کی گئی ہے(۸) —— گو بعض صحابہ سے آنحضور ﷺ کی تدفین کی بابت بھی وہی طریقہ نقل کیا گیا ہے جس کو حنفیہ نے ترجیح دی ہے، مگر وہ ایک تو سند کے اعتبار سے بھی درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی، دوسرے چوں کہ آپ ﷺ کی قبر اطہر حجرۂ عائشہ میں دیوار قبلہ سے عین متصل واقع ہے، اس لئے از روئے درایت بھی اس کی تصدیق نہیں ہوتی، البتہ اس بات میں وزن ہے کہ حضور ﷺ کے سمت قبلہ سے تدفین میں دقت تھی اور یہ صحابہ کا عمل تھا، جب کہ حنفیہ نے جس روایت

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۱۸　(۲) حوالۂ سابق ۳۱۹
(۳) سنن ترمذی ۱/۲۰۴، باب ماجاء فی الدفن باللیل
(۴) دیکھئے: نصب الرایہ ۲/۳۰۰
(۵) بدائع الصنائع ۱/۳۱۹　(۶) المغنی ۲/۱۸۷
(۷) دیکھئے: مسند الامام الشافعی، حدیث: ۵۹۸
(۸) شرح مہذب ۵/۲۹۴

سے استدلال کیا ہے وہ خود آپ ﷺ کے فعل کو ظاہر کرتا ہے جس کا زیادہ قابل عمل اور لائق اتباع ہونا ظاہر ہے۔

تاہم یہ اختلاف محض استحباب وافضلیت کا ہے اور چنداں اہم نہیں، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ ''سل'' کی صورت بہتر اس لئے ہے کہ اس میں زیادہ آسانی ہے، اگر دوسرے طریقہ میں زیادہ آسانی ہو تو وہی مستحب ہے فان کان الا سھل غیرہ کان مستحبا(۱) —— بلکہ امام مالکؒ نے تو کسی طریقۂ خاص کو ترجیح ہی نہیں دی اور کہا کہ دونوں ہی طریقے برابر ہیں، وقال مالک کلاھما سواء (۲)

تدفین کی دُعاء

مردہ کو قبر میں داخل کرتے ہوئے آپ ﷺ کا معمول مبارک یہ پڑھنے کا تھا:

بسم اللہ وباللہ وعلی ملة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ (۳)

اللہ کے نام کے ساتھ، اور اللہ کے حکم سے، ہم اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر دفن کرتے ہیں۔

امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ بعض راوی ''ملة'' کی جگہ ''سنة'' کا لفظ نقل کرتے ہیں، صحاح ستہ میں امام ابوداؤدؒ نے بھی ''سنة'' کا (۴) اور ابن ماجہ نے ''ملة'' (۵) کا لفظ نقل کیا ہے —— آپ ﷺ سے چوں کہ یہی فقرہ منقول ہے، اس لئے اتنے ہی پر اکتفا بہتر ہے، یوں اس پر موقع و حال کے مناسب کسی لفظ کے اضافہ میں بھی قباحت نہیں، چنانچہ سعید بن مسیبؒ حضرت ابن عمر ﷺ کی تدفین میں شریک ہوئے تو فرمایا:

بسم اللہ وفی سبیل اللہ وعلی ملة رسول اللہ ۔ (۶)

متفرق ضروری مسائل

☆ قبر میں مردہ کے ساتھ تدفین کی غرض سے کتنے لوگ اُتریں، اس سلسلہ میں طاق عدد کی کوئی اہمیت نہیں، کہ خود جسد اطہر ﷺ کی تدفین میں چار صحابہ کا قبر میں اُترنا منقول ہے (۷) —نہ کسی خاص تعداد کی تحدید ہے، حسب ضرورت لوگ اُتر سکتے ہیں۔(۸)

☆ عورتوں کو قبر میں ان کے محرم رشتہ دار اُتاریں گے، محرم نہ ہوں تو غیر محرم مرد، پھر پڑوس کے عمر رسیدہ، ورنہ صالح و نیک اخلاق نوجوان، البتہ خواتین بہ حد امکان تدفین کا کام نہیں کریں گی اور کافر کو باوجود قرابت قریبہ کے مسلمان کی تدفین میں شریک نہیں کیا جائے گا(۹) —— محرم رشتہ دار موجود ہوں تو شوہر قبر میں نہ اُتارے، محرم نہ ہوں تو شوہر کے لئے گنجائش ہے، حضرت ابوبکر ﷺ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے خود اپنی اہلیہ کی نعش قبر میں اُتاری (۱۰) ضرورت کے موقعوں پر غیر محرم مردوں کے نعش کو اُتارنے کی دلیل وہ روایت ہے کہ آپ ﷺ کی ایک صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ —— جو حضرت عثمان ﷺ کی زوجیت میں تھیں —— کو حضرت ابوطلحہ ﷺ نے

(۱) المغنی ۱۸۷/۲ (۲) شرح مہذب ۲۹۴/۵ (۳) ترمذی ۲۰۲/۱ ، باب مایقول اذا ادخل القبر
(۴) ابن ماجہ ۱۱۲/۱ ، باب ماجاء فی ادخال المیت القبر (۵) ابوداؤد ۴۵۶/۲ باب فی الدعاء للمیت
(۶) المغنی ۱۸۸/۲ (۷) بدائع الصنائع ۳۱۹/۱ (۸) المغنی ۱۸۸/۲
(۹) دیکھئے: طحطاوی علی المراقی ۳۳۴ (۱۰) المغنی ۱۸۹/۲

قبر میں اُتارا تھا۔(۱)

☆ مردوں کو دفن کے لئے وہ شخص اُتارے جو اس کے اقرباء میں اس پر امامت کا سب سے زیادہ حقدار ہو(۲) – چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی تدفین کے لئے قبر اطہر میں چار اشخاص اُترے جن میں تین حضرت عباس ؓ، حضرت علی ؓ اور حضرت فضل بن عباس تھے ؓ(۳) —— اور یہ تینوں ہی آپ ﷺ کے اعزہ میں تھے۔

☆ عورتوں کو دفن کرتے ہوئے قبر پر کپڑے کا ایک پردہ کردینا چاہئے کہ مبادا کفن کھل جائے تو بے ستری نہ ہو، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم خاص عورتوں کے لئے ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مرد وعورت دونوں ہی کی تدفین میں یہ احتیاط بہتر ہے۔(۴)

☆ نعش قبر میں رکھنے کے بعد مردہ کو کسی قدر قبلہ رُخ کردیا جائے، نقل کیا جاتا ہے کہ بنوعبدالمطلب میں کسی شخص کی وفات ہوگئی تو آپ ﷺ نے حضرت علی ؓ کو اس کی ہدایت فرمائی اور ارشاد فرمایا : **استقبل به القبلة استقبالاً** (۵) —— اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : "بیت حرام زندگی میں بھی تمہارا قبلہ ہے اور وفات کے بعد بھی" **البيت الحرام قبلتكم احياء و امواتا** (۶) — مردہ کو سمت قبلہ متوجہ کردینا واجب ہے یا صرف مسنون؟ حنفیہ کے یہاں اس میں اختلاف ہے، جس کو طحطاویؒ نے نقل کیا ہے، لیکن دوسرے فقہاء مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں اس کا وجوب اس درجہ مؤکد ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جاسکا تو مردہ کو قبلہ کی طرف متوجہ کرنے کے لئے دوبارہ قبر کھودی جائے گی۔(۷)

☆ اس کے بعد مردہ کو جو بندھن باندھ دیئے جاتے ہیں کہ کفن منتشر نہ ہوجائے، اسے کھول دینا چاہئے، حضرت سمرہ ؓ کے صاحبزادے کا انتقال ہوگیا تو آپ ﷺ کے حکم سے انھوں نے ایسا ہی کیا تھا۔(۸)

☆ معمول کے حالات میں ایک قبر میں ایک ہی نعش کی تدفین کی جاسکتی ہے، البتہ غیر معمولی حالات میں کہ بہت سی اموات پیش آگئی ہوں اور ان کی علاحدہ علاحدہ قبروں میں تدفین دشوار ہو، ایک قبر میں متعدد نعشیں دفن کی جاسکتی ہیں(۹) – آپ ﷺ نے غزوۂ احد کے موقع سے ایک ایک قبر میں دو دو تین تین صحابہ کو دفن فرمایا ہے(۱۰) —— اگر ایک قبر میں مرد و عورت دونوں کو دفن کرنے کی نوبت آئے تو قبلہ کی سمت آگے مرد اور پیچھے عورت رکھی جائے، بچے بھی ہوں تو نماز کی صفوں کی ترتیب کی طرح مرد و عورت کے درمیان بچوں کی نعشیں ہوں۔(۱۱)

سمندر میں تدفین کا طریقہ

اگر سمندری سفر میں موت واقع ہوگئی، ساحل دُور ہے اور

---

(۱) دیکھئے : مختصر صحيح البخاري للزبيدي ، حديث ۶۱۷ ، كتاب الجنائز ۱۹۸ (۲) المغني ۱۹۰/۲

(۳) ابوداؤد ۴۵۸/۲ ، بعض روایات میں حضرت عباس کی جگہ اسامہ بن زید کا ذکر ہے (۴) شرح مهذب ۳۹۵/۵

(۵) طحطاوی علی المراقی ۳۳۳ (۶) ابوداؤد ۳۹۷/۲ باب ماجاء في التشديد في اكل مال اليتيم

(۷) شرح مهذب ۳۰۰/۵ (۸) مراقي الفلاح على هامش الطحطاوى ۳۳۴ (۹) بدائع الصنائع ۳۱۹/۱

(۱۰) نسائی ۸۳/۲ باب دفن الجماعة في القبر الواحد (۱۱) بدائع الصنائع ۳۲۰/۱

ساحل پر پہنچنے تک نعش کو رکھنے میں فساد وتعفن کا اندیشہ ہے تو پانی ہی میں تدفین عمل میں آئے گی اور نعش کے ساتھ کوئی وزنی چیز باندھ دی جائے گی تاکہ پانی میں ڈوب جائے اور سطح سمندر پر نہ تیرے کہ ایسا نہ کیا جائے تو نعش کے بے کفن اور عریاں ہونے کا اندیشہ ہے۔(۱)

مقام تدفین

☆ مکانات میں تدفین کی بجائے مسلمانوں کے عام قبرستان میں تدفین بہتر ہے، گھروں میں تدفین کا سلسلہ شروع ہوجائے تو یہ دوسروں کے لئے دقت اور تنگی کا باعث ہوگا(۲) — آج کل مسجدوں میں تدفین کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے، اس میں کراہت اور بھی زیادہ ہے کہ اس سے عامۃ المسلمین کو مشکل پیش آتی ہے اور آئندہ مساجد کی توسیع دشوار ہوجاتی ہے، آپ ﷺ کی حجرۂ عائشہ میں تدفین ایک خصوصی نوعیت کا واقعہ ہے، کسی اور کی تدفین کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

☆ جس قبرستان میں صالحین وشہداء دفن ہوں، اس میں تدفین زیادہ بہتر ہے، ابن قدامہؒ نے اس پر اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر جب موت کی کیفیت طاری ہوئی تو اللہ تعالیٰ سے دُعا کی کہ ان کی وفات ارض مقدس کے قریب واقع ہو۔(۳)

☆ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ خاندان کے لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب دفن کیا جائے، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کی قبر کے قریب ہی ان کے اہل خاندان کو بھی دفن کرنے کی ہدایت فرمائی تھی۔(۴)

☆ شہید کے لئے مستحب ہے کہ اس کی جائے شہادت ہی کے پاس اس کو دفن کیا جائے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مقتولین کو ان کی جائے شہادت ہی پر دفن کرنے کی آپ ﷺ نے تلقین فرمائی تھی اور شہداء احد کی بابت بھی آپ ﷺ نے یہی حکم دیا تھا۔(۵)

☆ آج کل دُور دراز تک نعشیں لے جا کر تدفین کا جو رواج ہوگیا ہے، وہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے اور محض تکلف ہے، حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی وفات مکہ سے قریب ہی ''حبشی'' کے مقام پر ہوگئی، نعش مکہ لائی گئی اور یہیں دفن ہوئے، بعد کو حضرت عائشہؓ قبر کی زیارت کے لئے آئیں تو فرمایا کہ میں تدفین میں موجود ہوتی تو جہاں موت ہوئی تھی، وہیں آپ کو دفن کیا جاتا **لو حضرتک ما دفنت الا حیث مت** (۶) — چنانچہ فقہاء نے صراحۃً دومیل سے زیادہ دوری پر نعش منتقل کرنے سے منع کیا ہے۔(۷)

☆ قبر پرانی ہوجائے اور نعشیں بوسیدہ ہوجائیں تو اس قبر میں دوسرے مردہ کی تدفین جائز ہے۔(۸)

☆ کسی مسلمان کی کفار یا کسی غیر مسلم کی مسلمانوں کے قبرستان میں تدفین جائز نہیں۔(۹)

(۱) المغنی ۱۸۸/۲ ، مراقی الفلاح ۳۳۶ (۲) المغنی ۱۹۳/۲ ، یکرہ الدفن فی البیوت ، مراقی الفلاح ۳۳۶
(۳) حوالۂ سابق (۴) حوالۂ سابق (۵) حوالۂ سابق
(۶) ترمذی ۲۰۳/۱ باب ماجاء فی الرخصۃ فی زیارۃ القبور — وفی اسنادہ ابن جریج وھو مدلس وقد رواہ عنعنۃ
(۷) مراقی الفلاح علی ھامش الدر ۳۳۷ (۸) حوالۂ سابق ۳۳۶ (۹) شرح مھذب ۲۸۵/۵

تدفین کے بعد

☆ شرکاء کے لئے مستحب ہے کہ قبر پر دونوں ہاتھ سے تین بار قبر پر مٹی ڈالیں (۱) خود آپ ﷺ نے ایک قبر پر سرہانے کی طرف سے اسی طرح مٹی ڈالی ہے (۲) ——— مٹی ڈالتے ہوئے پہلی دفعہ "منھا خلقناکم" دوسری دفعہ "فیھا نعیدکم" اور تیسری دفعہ "منھا نخرجکم تارۃ اخریٰ" کہنے کو فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے (۳) — کیوں کہ حضرت ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ کی قبر پر مٹی ڈالتے ہوئے آپ ﷺ نے یہی کلمات ادا فرمائے تھے۔ (۴)

☆ تدفین کے بعد تھوڑی دیر قبر پر ٹھہرنا اور مردہ کے لئے استغفار کرنا بھی درست ہے (۵) —— حضرت عثمان ؓ نے آپ ﷺ سے اسی طرح کا معمول نقل فرمایا ہے۔ (۶)

☆ اس موقع پر قبر پر کچھ قرآن پڑھنا بھی فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ سورۂ بقرہ کی ابتدائی اور اختتامی آیات پڑھنے کو پسند فرماتے تھے۔ (۷)

(دفن کے کچھ اور احکام کے لئے "تلقین" کا لفظ ملاحظہ ہو، قبر، کفن اور نماز جنازہ سے متعلق تفصیلی احکام خود ان الفاظ کے تحت نقل کئے جائیں گے)

دلیل

"دلیل" کے اصل معنی رہبر کے ہیں اور اس کی جمع "ادلہ" اور "دلائل" ہے۔

اُصول فقہ میں دلیل اس مأخذ کو کہا جاتا ہے، جس سے احکام شرعیہ ثابت ہوسکیں، ان میں چار متفق علیہ ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس، ان کے علاوہ کچھ ضمنی مأخذ ہیں، جن کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، علامہ قرافیؒ نے دلیل کی دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو احکام کے مشروع وثابت ہونے کو بتائیں اور ان ادلہ کو یوں شمار کرایا ہے: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، برأت اصلی، اجماع اہل مدینہ، اجماع اہل کوفہ، استحسان، استصحاب، عصمت، اخذ بالاخف (کمتر کو قبول کرنا)، فعل صحابی، فعل شیخین، خلفاء اربعہ کا فعل، خلفاء اربعہ کا اجماع، اجماع سکوتی، اجماع مرکب، قیاس ایسی دو چیزوں میں جن کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں، قرافی کا خیال ہے کہ مختلف اقوال پر کم وبیش بیس ادلہ شرعیہ ہیں۔

دوسری قسم ان ادلہ کی ہے جو احکام کے واقع ہونے کو بتائیں، جیسے زوال آفتاب سے نماز ظہر کا حکم متعلق ہے اور مختلف ذرائع سے زوال کے وقوع کا علم ہوسکتا ہے، اس نوع کی دلیلیں بے شمار ہیں۔ (۸)

---

(۱) طحطاوی علی المراقی ۳۳۵ (۲) ابن ماجہ ۱/۴۸۷، باب ماجاء فی النھی عن المشی علی القبور والجلوس علیھا

(۳) دیکھئے: شرح مہذب ۵/۲۹۳، طحطاوی ۳۳۵

(۴) رواہ أحمد بسند ضعیف، دیکھئے: شرح مہذب ۵/۲۹۳ (۵) المغنی ۲/۱۹۱

(۶) ابوداؤد ۲/۴۵۹ باب الاستغفار عندالقبر للمیت فی وقت الانصراف

(۷) شرح مہذب ۵/۲۹۳ – بیہقی نے اس روایت کو شعب ایمان میں مرفوعاً نقل کیا ہے، اس میں یحییٰ بن عبداللہ بن ضحاک ایوب بن نھیک سے نقل کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی ضعیف راوی ہیں، یہ موقوفاً بھی منقول ہے مگر اس میں بھی ایک مجہول راوی عبدالرحمٰن بن علاء کا واسطہ ہے

(۸) کتاب الفروق ۱/۱۲۸، الفرق السادس عشر بین قاعدة ادلة مشروعية الاحكام و بين قاعدة ادلة وقوع الاحكام

دلیل سے قریب ایک اور لفظ ''حجت'' کا ہے، حجت وہ اُمور ہیں جن پر قاضی اپنے فیصلہ کی بنیاد و اساس رکھتا ہے، گو حجت کے سلسلہ میں بھی اختلاف رائے ہے، تاہم مجموعی طور پر دس اُمور ہیں جن کو قضاء کے باب میں حجت مانا گیا ہے اور علامہ قرافی نے ان کا ذکر کیا ہے(۱) —— حنفیہ کے یہاں اقرار، شہادت، قسم، قسم سے انکار اور قرائن قاطعہ اُصولی طور پر پنجگانہ حجتیں ہیں، (تفصیل خود قضاء کے تحت مذکور ہوگی)

دم (خون)

خون — پاک اور ناپاک

خون کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاہم تفصیل میں کسی قدر اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ رگوں کا بہتا ہوا خون (دم مسفوح) ناپاک ہے، گوشت میں جو کسی قدر خون ہوتا ہے، وہ ناپاک نہیں، اسی طرح ذبح کرنے کے بعد جانور کی رگوں میں جو معمولی سا خون بچ رہتا ہے، وہ بھی ناپاک نہیں، کپڑے میں ایسا خون زیادہ مقدار میں لگ جائے، پھر بھی اس کپڑے میں نماز ادا کی جاسکتی ہے، کلیجہ اور جگر (جو خون ہی کی جمی ہوئی صورت ہے) پاک ہے، مچھلی اور آبی جانوروں سے جو خون نکلے وہ بھی ناپاک نہیں اور جوں، مچھر، پسو کا خون بھی پاک ہے(۲) حنفیہ کے یہاں شہید کا خون بھی خود شہید کے حق میں پاک ہے(۳) — اور اسی لئے اس کو غسل کی حاجت نہیں —— شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی مچھر، پسو وغیرہ کا خون ناپاک نہیں (۴) مچھلی کا خون حنابلہ کے نزدیک پاک (۵) اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک بہتا ہوا ہو، تو ناپاک ہے۔(۶)

جو حکم خون کا ہے، پاکی اور ناپاکی میں وہی حکم ان چیزوں کا ہے جو خون سے بنتی ہیں، یعنی پیپ۔(۷)

مقدار عفو

حنفیہ کے نزدیک خون نجاست غلیظہ ہے، لہٰذا اگر کپڑے یا جسم پر لگ جائے تو ایک درہم کی مقدار معاف ہے، اگر اس سے بڑھ جائے تو ایسے کپڑے یا بدن میں اتنی مقدار خون کے ساتھ نماز فاسد ہو جائے گی (۸) — (خون سے کب وضوٹوٹے گا اور کب نہیں؟ اس کا ذکر ''حدث'' کے تحت آچکا ہے، دواء میں خون کے استعمال کا حکم ''تداوی'' اور خرید و فروخت کا حکم ''بیع'' کے تحت دیکھنا چاہئے اسی طرح ''درہم'' سے درہم کا وزن مراد ہے یا مساحت، اس کے لئے ملاحظہ ہو: نجاست)

دمع (آنسو)

آنسو اور آنکھ سے نکلنے والی رطوبت کا پاکی اور ناپاکی کے اعتبار سے کیا حکم ہوگا؟ —— مجھے صراحۃً حنفیہ کے یہاں یہ نہیں مل پایا، تاہم عام طور پر یہ اُصول ذکر کیا جاتا ہے کہ جانوروں کے جھوٹے کا جو حکم ہے وہی پسینہ کا ہے، **عرق کل شیٔ معتبر بسورہ** (۹) —— اس سے قیاس کیا جاسکتا

(۱) حوالۂ سابق ۱۲۹، الفرق السابع عشر (۲) هندیه ۴۶/۱
(۳) حوالۂ سابق
(۴) المغنی ۴۱۰/۱ (۵) حوالۂ سابق
(۶) الفقه الاسلامی وادلته ۱۵۰/۱
(۷) المغنی ۴۰۹/۱ (۸) هندیه ۴۶/۱
(۹) هدایه مع الفتح ۱۰۸/۱

ہے کہ وہی حکم آنسو کا بھی ہوگا، ابن قدامہ نے پیشاب و پائخانہ کے علاوہ حیوانات کے جسم سے خارج ہونے والی اشیاء پر بڑی اچھی بحث کی ہے اور اس لحاظ سے حیوانات کی چار قسمیں کی ہیں مگر حاصل اس کا بھی یہی ہے کہ جن کے گوشت پاک یا حلال ہیں، ان کے آنسو، پسینے، دودھ وغیرہ بھی پاک ہیں، اسی طرح اگر کوئی جانور حرام ہو مگر آدمی کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو، جیسے بلی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔(۱)

دیت

جسمانی نقصان پر جو مالی تاوان فقہاء نے واجب قرار دیئے ہیں، وہ تین طرح کے ہیں : دیت، اَرش، حکومتہ عدل۔

مکمل ہلاکت یا کسی ایسے نقصان کا تاوان ''دیت'' ہے، جس کو شریعت نے قتل و ہلاکت ہی کے حکم میں رکھا ہے، جزوی جسمانی نقصان پر جو تاوان عائد کیا جاتا ہے وہ ''اَرش'' ہے، دیت اور ارش کی بابت احکام حدیث میں مذکور ہیں، جس جسمانی جزوی نقصان کے متعلق شارع نے کوئی سزا مقرر نہیں کی ہو اور حاکم کو اختیار دیا گیا ہو کہ وہ اہل رائے حضرات سے مشاورت کر کے اس کی سزا متعین کرے، یہ مالی سزا ''حکومتہ عدل'' کہلاتی ہے۔(۲)

''دیت'' کا ثبوت خود قرآن مجید سے ہے (النساء : ۹۲) حدیثیں بھی متعدد اس بارے میں موجود ہیں، آپ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کو ایک تفصیلی مکتوب تحریر فرمایا تھا، جس میں بڑے شرح وبسط سے دیت کے احکام ذکر کئے گئے ہیں(۳) — تفصیلات میں اختلاف کے باوجود اُصولی طور پر بعض جنایات میں دیت واجب ہونے پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں اور اس پر اُمت کا اجماع ہے۔(۴)

دیت کب واجب ہوتی ہے؟

ہلاکت کی درج ذیل صورتوں میں دیت واجب ہوجاتی ہے :

۱) کسی شخص کو خطاءً قتل کردیا ہو، مثلاً کسی اور شئ پر نشانہ کر رہا تھا اور گولی کسی آدمی کو جا لگی۔

۲) ''قتل شبہ عمد'' کی صورت پیش آئی ہو، یعنی کسی ایسے ہتھیار سے وار کیا جس سے عموماً ہلاکت واقع نہیں ہوتی، مگر اتفاقاً ہلاکت واقع ہوگئی۔

۳) کوئی شخص بالواسطہ مقتول کی ہلاکت کا باعث بنا ہو۔

۴) بچے یا مجنون نے کسی کو ہلاک کردیا ہو۔

۵) ان تمام صورتوں میں تو اصالۃً ہی دیت واجب ہوتی ہے — لیکن اگر قتل عمد کا واقعہ ہو اور مقتول کے ورثہ دیت لینے اور قاتل دیت ادا کرنے پر راضی ہوجائے تو اس صورت میں بھی دیت واجب ہوتی ہے۔

دیت واجب ہونے کی شرطیں

حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہونے کے لئے دوشرطیں ہیں :

اول یہ کہ مقتول یا جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے، وہ ''معصوم''

---

(۱) دیکھئے : المغنی ۱/۱۵-۴۱۴ (۲) ھندیہ ۲۴/۶

(۳) نسائی ۵۷/۴ ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول واختلاف الناقلین له (۴) المغنی ۸/۳۸۹

ہو یعنی شرعی نقطۂ نظر سے قتل کئے جانے کا مستحق نہ ہو، چنانچہ حربی اور باغی کے قتل پر دیت واجب نہیں کہ ان کا خون معصوم نہیں —— دوسرے مقتول یا نقصان زدہ شخص کا خون شریعت کی نگاہ میں قابل قیمت بھی ہو، چنانچہ حربی، دارالحرب میں مسلمان ہو، ہجرت نہ کرے اور غلطی سے کسی مسلمان کے ہاتھ مارا جائے تو دیت واجب نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک انسانی خون اس وقت قابل قیمت ہوتا ہے جب کہ وہ دارالاسلام میں ہو، دوسرے فقہاء کے نزدیک چوں کہ اسلام قبول کرتے ہی اس کا خون قابل قیمت ہو جاتا ہے، اس لئے ایسے شخص کی دیت بھی واجب ہوگی۔ (۱)

کن اشیاء سے دیت ادا کی جائے؟

''دیت'' کن اشیاء کے ذریعہ ادا کی جائے گی؟ —— اس سلسلہ میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہؒ کا خیال ہے کہ دیت تین طرح کے اموال میں سے کسی سے ادا کی جاسکتی ہے، اونٹ، سونا، چاندی (۲) —— کیوں کہ حضرت عمرو بن حزم ﷜ کے نام مکتوب نبوی ﷺ میں ایک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار کا ذکر ہے (۳) اور حضرت عمر ﷜ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ ﷜ نے چاندی میں ایک ہزار درہم دیت مقرر فرمائی تھی۔ (۴)

امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک چھ جنسوں سے دیت ادا کی جاسکتی ہے، ان میں تین تو یہی اونٹ، سونا اور چاندی ہے اور مزید تین گائے، بکری اور پوشاک ہیں (۵) —— ان حضرات کے پیش نظر بھی حضرت عمر ﷜ ہی کا ایک فیصلہ ہے، روایت ہے کہ حضرت عمر ﷜ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اونٹوں کی قیمت گراں ہوگئی ہے لہٰذا اب سونا سے ایک ہزار دینار، چاندی سے بارہ ہزار درہم، گائیں دو سو، بکری دو ہزار اور لباس دو سو کی تعداد میں بہ طور دیت ادا کی جائے۔ (۶)

اکثر فقہاء کا عمل حضرت عمر ﷜ کے اسی فیصلہ پر ہے اور ان کے نزدیک چاندی میں دیت کی مقدار بارہ سو درہم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک ہزار درہم چاندی دیت ہے (۷) اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے (۸) حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف دراصل قیمتوں کے اُتار چڑھاؤ پر مبنی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے دس درہم کو ایک دینار کے مساوی مانا ہے، خود نصاب زکوٰۃ سے بھی سونے اور چاندی کی قیمت میں یہی تناسب ظاہر ہوتا ہے، دوسرے فقہاء نے ایک دینار کو بارہ درہم کے برابر قرار دیا ہے، چنانچہ علاوہ حضرت عمر ﷜ کے مذکورہ فیصلہ کے عبداللہ بن عباس ﷜ نے خود آپ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک شخص کی دیت بارہ ہزار درہم دلائی (۹) —— اصل یہ ہے کہ شریعت میں دیت کے لئے بنیادی معیار ''اونٹ'' ہیں، پس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۵۲ (۲) بدائع الصنائع ۷/۲۵۳، بداية المجتهد ۲/۴۰۱

(۳) نسائی ۴/۵۸ ذکر حدیث عمر بن حزم فی العقول واختلاف الناقلین له (۴) نصب الرایه ۴/۳۶۱ دیکھی جائے

(۵) دیکھئے: بدائع ۷/۲۵۳، المغنی ۸/۲۹۰ (۶) ابوداؤد عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ۲/۶۲۳، باب الدية کم هی

(۷) بدائع الصنائع ۷/۲۵۴ (۸) مغنی المحتاج ۴/۵۶

(۹) ترمذی عن ابن عباس ۱/۲۵۸، باب ماجاء فی الدية کم هی من الدراهم

اونٹ کی قیمت میں بدلتے ہوئے حالات میں تفاوت ہوسکتا ہے اور اسی نسبت سے سونے، چاندی کی مقدار میں بھی تفاوت ہوتا رہے گا۔

عورتوں کی دیت

عورتوں کی دیت مرد کی دیت کے مقابلہ نصف ہے، اس پر قریب قریب اتفاق ہے (۱) کاسانیؒ نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کے آثار بھی موجود ہیں، بلکہ وہ اس پر صحابہ کے اجماع کے مدعی ہیں (۲) صرف ابن علیہؒ اور ابوبکر اصمؒ عورت کی دیت بھی مرد کے مساوی قرار دیتے ہیں (۳) —— مرد کے مقابلہ عورت کی دیت کا کم ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ اسلام عورت کو کم نگاہی سے دیکھتا ہے، بلکہ یہ معاشی ذمہ داریوں پر مبنی ہے، شریعت نے خاندان کی کفالت کی ذمہ داری مردوں پر رکھی ہے اور اُصولی طور پر عورتوں کو اس سے بری رکھا ہے، پس، جب کوئی مرد ہلاک ہوتا ہے تو اس خاندان کا معاشی سہارا بہ ظاہر ٹوٹ کر رہ جاتا ہے اور سنبھلنے میں وقت بھی لگتا ہے اور مشکلات کا سامنا بھی ہوتا ہے، ایسے میں وہ زیادہ معاشی تعاون کا ضرورت مند ہوتا ہے، عورت کی موت دل کو ضرور صدمہ پہنچاتی ہے اور خاندان کے تربیتی نظام کو بھی اس سے سخت نقصان ہوتا ہے مگر بالعموم یہ خاندان کی کفالت کے نظم میں عدم توازن پیدا نہیں کرتا، میراث کے قانون میں بھی مردوں اور عورتوں کے حقوق میں تفاوت کی وجہ غالباً یہی ہے۔

غیر مسلموں کی دیت

ذمی یعنی مسلم مملکت میں آباد غیر مسلم اور ''مستامن'' یعنی غیر مسلم مملکت سے اجازت حاصل کر کے ہمارے ملک میں آنے والے غیر مسلم کی دیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہی ہے جو مسلمان کی ہے، دوسرے فقہاء کی رائے اس سے مختلف ہے (۴) — اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں :

۱) قرآن مجید کا ارشاد ہے :

> **وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة الى اهله .** (النساء : ۹۲)
>
> اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو کہ اس کے اور تمہارے درمیان کوئی معاہدہ ہے تو مقتول کے وارثوں کو خوں بہا دینا ضروری ہے۔

—— یہاں اللہ تعالیٰ نے معاہدین کی دیت ادا کرنے کا مطلق حکم دیا ہے، پس معلوم ہوا کہ قتل کی تمام صورتوں میں ایک ہی دیت واجب ہوگی۔

۲) رسول اللہ ﷺ کے بارے میں منقول ہے :

> **جعل دية كل ذى عهد فى عهده الف دينار .** (۵)
>
> کہ آپ ﷺ نے معاہد کی دیت اس کے زمانۂ عہد میں ایک ہزار دینار مقرر فرمائی۔

۳) عمرو بن امیہ ضمری نے دو غیر مسلموں کو قتل کر دیا تھا تو آپ ﷺ نے اس کے بدلہ دو مسلمانوں کی دیت کے برابر دیت

---

(۱) رحمۃ الامۃ ۳۳۸ (۲) بدائع الصنائع ۲۵۴/۷ (۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۱۰/۶

(۴) البحر الرائق ۳۲۹/۸ (۵) ابوداؤد فی المراسیل عن سعید بن المسیب ۱۳ ، باب دیۃ الذمی

ادا فرمائی۔

۴) حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے غیر مسلم شہریوں کی دیت کے بارے میں وہی فیصلہ فرمایا جو مسلمانوں کی دیت کا ہے۔

۵) حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کے برابر ہے دیة اهل الكتاب مثل دية المسلمين ۔

۶) دیت کا معاملہ دنیا کے احکام سے متعلق ہے، دنیا میں مکمل دیت کا واجب ہونا مقتول کے مرد، آزاد اور معصوم الدم ہونے سے متعلق ہے اور یہ تمام باتیں ایسے غیر مسلم شہریوں میں بھی پائی جاتی ہیں پس اس کا تقاضہ ہے کہ ان کی دیت بھی پوری پوری واجب قرار دی جائے ——— رہ گیا اس کے کفر کا معاملہ، تو اس کا نقصان اس کو آخرت میں بھگتنا پڑے گا۔(۱)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک غیر مسلموں کی دیت بہ مقابلہ مسلمانوں کے نصف ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : معاہد کی دیت بہ مقابلہ مسلمان کے نصف ہے (۲) بعض روایات میں معاہد کی بجائے ''کافر'' کا لفظ آیا ہے(۳) — تاہم حنفیہ کی تائید غیر مسلم شہریوں کے متعلق حضرت علیؓ کے بیان کئے ہوئے اس اُصول سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے خون ہمارے خون اور ان کی دیت ہماری دیت کی طرح ہے، دمه كدمنا و ديته كديتنا (۴) ——— کہ اس ارشاد کی حیثیت جنایات کے باب میں عمومی اُصول و قاعدہ کی ہے واللہ اعلم .

دیت میں شدت اور تخفیف

جرم کی شدت کے اعتبار سے مقررہ تعداد میں اضافہ کے بغیر دیت کو گراں قیمت بھی بنایا جاتا ہے، سونے اور چاندی میں تو ایسا کیا جانا ممکن نہیں، اس لئے صرف اونٹ سے دیت ادا کرنے کی صورت ایسا کیا جاتا ہے جس کو فقہ کی زبان میں ''تغلیظ دیت'' کہا جاتا ہے۔ قتل عمد اور شبہ عمد کی صورت ایسی دیت واجب ہوتی ہے مالکیہ، شوافع اور حنفیہ میں امام محمد کے نزدیک یہ دیت اس طرح ہوتی ہے : ۳۰ تین سالہ اونٹنیاں، ۳۰ چار سالہ اونٹنیاں اور ۴۰ حاملہ اونٹنیاں — اکثر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس دیت کی تفصیل اس طرح ہے : ۲۵ ایک سالہ، ۲۵ دو سالہ، ۲۵ تین سالہ اور ۲۵ چار سالہ اونٹنیاں (۵) — حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے فیصلے پہلے نقطۂ نظر کی تائید میں ہیں (۶) دوسرے نقطۂ نظر کی تائید مؤطا امام مالک میں سائب رضی اللہ عنہ بن یزید کی روایت سے ہوتی ہے کہ عہد نبوی ﷺ میں یہی معمول تھا نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی ان کی یہی رائے نقل کی گئی ہے۔(۷)

---

(۱) کاسانی نے ان تمام دلائل کا ذکر کیا ہے ، دیکھئے : بدائع الصنائع ۲۵۵/۷

(۲) دية المعاهد نصف دية المسلم ، ابوداؤد ۶۳۰/۲ ، باب دية الذمی

(۳) دية عقل الكافر نصف عقل المسلم ، ترمذی وقال : حديث حسن ۲۶۱/۱　　(۴) مسند الشافعی ۳۴۴

(۵) دیکھئے : رحمة الامة ۳۳۳ کتاب الديات (۶) سنن ابی داؤد ۶۲۶/۲ باب دية الخطأ شبه العمد

(۷) المغنی ۲۹۳/۸

دیت کی ادائیگی میں اہل تعلق (عاقلہ) کا تعاون

قتل عمد کی صورت میں دیت خود قاتل پر واجب ہوتی ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۱) —— اور یہ شریعت کے اس مزاج کے عین مطابق ہے کہ ہر شخص اپنی غلطی کی بابت خود ہی ذمہ دار ہے جس کو آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع سے ان الفاظ میں واضح فرمایا "ألا لا یجنی جان الا علی نفسه"(۲) —— البتہ بعض صورتوں میں شریعت نے قاتل کے "اہل تعلق" کو بھی دیت کی ادائیگی میں "معاون" بنایا ہے۔ جن کو "عاقلہ" کہا جاتا ہے۔ دیت کی ادائیگی میں ان کی شرکت کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ :

۱) وہ قتل خطا یا شبہ عمد کا مرتکب ہو۔
۲) دیت باہمی صلح کے ذریعہ طے نہ پائی ہو کہ صلح صرف صلح کرنے والوں ہی کے حق میں معتبر ہے۔
۳) دیت ملزم کے اقرار و اعتراف کے نتیجہ میں واجب نہیں ہوئی ہو۔
۴) قاتل غلام نہ ہو۔(۳)
۵) بچے اور مجنون گو عمداً قتل کریں۔ پھر بھی وہ قتل خطاء کے درجہ میں ہے۔ اس لئے دیت کی ادائیگی میں عاقلہ شریک رہیں گے۔(۴)

"عاقلہ" سے تین تا چار درہم فی کس کی شرح سے دیت میں تعاون وصول کیا جائے گا۔ خواتین، بچوں اور مجنون پر یہ تعاون عائد نہیں کیا جائے گا(۵) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاقلہ کے لئے تعاون کی کوئی شرح مقرر نہیں ہے، بلکہ عدالت صوابدید سے اس کی تعیین کرے گی(۶) —— (عاقلہ سے کون لوگ مراد ہیں؟ انشاء اللہ خود مذکورہ لفظ کے تحت اس کی وضاحت کی جائے گی)

ادائیگی کی مدت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قتل کی تمام صورتوں میں سہ سالہ مدت میں دیت ادا کرنی ہوگی۔ اس میں عمد اور خطا کا کوئی فرق نہیں (۷) دوسرے فقہاء کا خیال ہے کہ عمد کی صورت میں بلا مہلت فوراً دیت ادا شدنی ہوگی۔ سہ سالہ مہلت صرف خطا اور شبہ عمد کی صورت میں ہی دی جائے گی(۸) —— حنفیہ کا خیال ہے کہ ایک تو قتل عمد کی صورت دیت شدید تر کردی گئی ہے۔ دوسرے پوری دیت کا ذمہ دار خود قاتل کو قرار دیا گیا ہے۔ یہی اس کے جرم کی پاداش کے لئے کافی ہے۔ اب دیت ادا کرنے میں ایک قابل لحاظ مہلت سے بھی اس کو محروم کردینا مناسب نہیں۔ چنانچہ خود حضرت عمر ﷺ نے حضرات صحابہ کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا اور قاتل کو مہلت دی(۹) —— جو اس کی کافی وشافی دلیل ہے۔

جن اعضاء کے کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے!

"دیت" اصل میں پوری جان کی ہلاکت کا بدل ہے۔ لیکن پیغمبر اسلام" نے عمرو بن حزم ﷺ کے نام اپنے مکتوب

(۱) بدائع الصنائع ۲۵۵/۷
(۲) سنن ترمذی ۳۹/۲، کتاب الفتن
(۳) دیکھئے : بدائع الصنائع ۲۵۵/۷
(۴) بدایة المجتهد ۴۰۴/۲
(۵) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷
(۶) رحمة الامة ۳۴۱
(۷) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷
(۸) المغنی ۲۹۳/۸
(۹) بدائع الصنائع ۲۵۶/۷

گرامی میں بعض اور اُمور کو بھی موجب دیت قرار دیا ہے ۔ چنانچہ ناک کے مکمل طور پر کاٹ دینے ، آنکھوں کے پھوڑ نے اور عضو تناسل کے کاٹ دینے وغیرہ پر بھی دیت واجب قرار دی گئی ہے(۱) —— اس لئے فقہاء نے یہ اُصول مقرر فرمایا ہے کہ جسم کی کسی بھی منفعت سے کسی شخص کو مکمل طور پر محروم کر دینے کی صورت میں اگر ملزم پر کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو تو پوری دیت واجب ہوگی ۔ یہ منفعت کو ضائع کر دینا دو طرح ہوتا ہے ، یا تو جسم کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے یا جسم کے قالب کو باقی رکھتے ہوئے اس کی صلاحیت کو ختم کر دیا جائے ۔

اعضاء کے کاٹے جانے کے سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ جن اعضاء کے کاٹے جانے پر دیت واجب ہوتی ہے ، وہ چار طرح کے ہیں : ایک وہ جو جسم میں تنہا ہو ، اور وہ یہ ہیں : ناک ، زبان ، آلۂ تناسل یا اس کا حشفہ ، ریڑھ کی ہڈی جو مادہ منویہ کا مخزن ہے ، پیشاب کا راستہ ، پائخانہ کا راستہ ، چمڑا ، سر کا بال ، داڑھی کے بال ، بشرطیکہ بال اس طرح کھینچ لئے جائیں کہ دوبارہ نکل نہ سکیں ۔ ان تمام اعضاء کے کاٹ دینے اور الگ کر دینے کی صورت مکمل دیت واجب ہے ۔

دوسرے وہ اعضاء ہیں جو انسانی جسم میں جوڑے جوڑے رکھے گئے ہیں اور وہ یہ ہیں : ہاتھ ، پاؤں ، آنکھ ، کان ، بھووں کے بال ، (یعنی بال اس طرح اُکھاڑ دیئے جائیں کہ پھر نہ اُگیں) ، تھن ، پستان کی گھنڈیاں (ثديين و حلمتين) ، فوطے ، عورت کی شرم گاہ کے دونوں کناروں کے لب ، سرین اور داڑھ —— اگر یہ دونوں جوڑے اعضاء ضائع کر دیئے جائیں تو مکمل اور ایک کو ضائع کیا جائے تو نصف دیت واجب ہوگی ۔

تیسرے وہ اعضاء جو جسم میں چار چار ہیں اور وہ یہ ہیں ۔ دونوں آنکھوں کی پلکیں اور ان پر اُگے ہوئے پپوٹے —— اگر یہ چاروں ضائع کر دیئے جائیں تو مکمل دیت اور ایک ضائع کر دیا جائے تو چوتھائی دیت واجب ہوگی ۔

چوتھے وہ اعضاء جو دس دس کی تعداد میں ہیں ۔ یہ ہیں : دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی انگلیاں ۔ اگر تمام دس انگلیاں کاٹ دی جائیں تو مکمل دیت اور کچھ کاٹی جائیں تو ہر انگشت پر دسواں حصہ دیت واجب ہوگا ۔(۲)

کسی جسمانی منفعت کا ضیاع

جسم کی کوئی منفعت مکمل طور پر ضائع و برباد کر دی جائے تو یہ صلاحیت کا قتل بھی اصل میں اس شخص کی شخصیت اور وجود ہی کا قتل ہے ۔ انسان کا جمال اور اس کی ساخت میں تناسب و توازن سے محرومی کو بھی فقہاء نے اسی حکم میں رکھا ہے ۔ شمار کرانے والوں نے بیس سے بھی زیادہ جسمانی منافع شمار کرائے ہیں ۔ ان میں کچھ اہم یہ ہیں : عقل ، سماعت ، بصارت ، شامہ (سونگھنے کی صلاحیت) ، آواز ، چکھنے کی صلاحیت ، چبانے کی صلاحیت ، جماع ، حمل ، افزائش منی ، پکڑ ، رفتار ، بالوں کا وجود وغیرہ ۔ ان صلاحیتوں کو ضائع کر دینے کی صورت جہاں قصاص

(۱) نسائی ۵۷/۸ ذكر حديث عمرو ابن حزم فی العقول واختلاف الناقلين له

(۲) یہ تمام تفصیلات بدائع الصنائع ۳۱۱/۷ ، المغنی ۳۲۰/۸ اور الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۴۲/۶ سے ماخوذ ہیں ۔ کاسانی نے چوتھی صورت کا ذکر نہیں کیا ہے فقہاء کے یہاں تفصیلات میں بعض اختلاف بھی ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہوگا ، اس لئے چھوڑ دیا گیا ہے

واجب کرنا ممکن ہو وہاں قصاص واجب ہوگا ورنہ مکمل دیت واجب ہوگی ۔ اگر جزوی نقصان پہنچا تو پھر اسی کے مطابق تاوان عائد کیا جائے گا ۔ اس طرح کہ اگر نقصان کا تشخص ممکن ہو تو دیت ہی کے لحاظ سے جزوی دیت واجب ہوگی، جیسے ایک آنکھ پھوڑ دی تو نصف دیت ۔ اگر تشخص ممکن نہ ہو تو اصحاب رائے کے مشورہ سے مناسب تاوان جس کو ''حکومتہ عدل'' کہا گیا ہے ۔(۱)

سر اور چہرے کے زخم

جزوی نقصان کی ایک صورت زخم کی ہے ۔ زخم کو بنیادی طور پر فقہاء نے دو حصوں میں بانٹا ہے ۔ ایک ''شجاج'' ۔ شجاج وہ زخم ہے جو سر اور چہرے کے حصہ میں ہو، ایسے زخم کی حنفیہ کے یہاں گیارہ صورتیں ہیں :

حارصہ : جس میں چمڑا پھٹ جائے مگر خون نہ نکلے ۔
دامعہ : جس سے خون نکلے مگر بہنے نہ پائے ۔ اس کو ''خارمہ'' بھی کہا جاتا ہے ۔
دامیہ : جس سے خون بہے اور خون کا ترشح ہونے لگے ۔
باضعہ : جس میں گوشت کٹ جائے ۔
متلاحمہ : جس میں کسی قدر زیادہ گوشت کٹ جائے مگر ہڈی کے قریب تک نہ پہنچے ۔
سمحاق : جس میں گوشت کٹ جائے اور ہڈی کے اُوپر کی باریک جھلی ظاہر ہو جائے ۔ دراصل اسی جھلی کو ''سمحاق'' کہتے ہیں ۔
موضحہ : جس میں مذکورہ جھلی پھٹ جائے اور خود ہڈی ظاہر ہو جائے ۔
ہاشمہ : جس میں ہڈی ٹوٹ جائے ۔
منقلہ : جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ جائے ۔
آمہ : جو زخم دماغ میں بھیجے کے اُوپر کے غلاف تک پہنچ جائے ۔
دامغہ : جو اس غلاف کو چاک کر کے اصل دماغ تک پہنچ جائے ۔(۲)

ان میں سے صرف ''موضحہ'' ہی ایسا زخم ہے، جس میں شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قصاص ہے ۔ حنفیہ کے نزدیک موضحہ سے کمتر زخم کی مذکورہ صورتوں میں بھی قصاص لیا جائے گا ۔ موضحہ سے زیادہ سنگین زخم کی صورت قصاص نہیں ہے کہ اس میں مماثلت کو برقرار رکھنا دشوار ہے (۳) — ان میں سے ''آمہ'' میں تہائی دیت، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور موضحہ میں پانچ اونٹ کا بطور تاوان واجب ہونا اس مکتوب سے بہ صراحت ثابت ہے ۔ جو آپ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم ؓ کے نام لکھا ہے گویا زخم کی یہ صورتیں ''اَرش'' واجب ہونے کی ہیں —— اس کے علاوہ جن صورتوں میں قصاص اور ''ارش'' نہیں ۔ وہاں پھر دیت کے عام اُصول کے مطابق ''حکومتہ'' ہے !

سر اور چہرے کے ماسوا زخم

زخم کی دوسری قسم ''جراح'' ہے ۔ جراح میں فقہاء کے نزدیک وہ تمام زخم داخل ہیں جو سر اور چہرے کے حصہ کو چھوڑ کر

(۱) ملخص : الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۹۷/۶-۳۲۸ ، بدائع الصنائع ۳۱۲/۷-۳۱۱

(۲) دیکھئے : بدائع ۲۹۶/۷ ، زخموں کی اقسام میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف بھی پایا جاتا ہے ۔ (۳) الفقہ الاسلامی ۵۵/۶-۳۵۴

جسم کے کسی اور حصہ میں ہوں —— یہ بنیادی طور پر دو طرح کے ہیں : جائفہ اور غیر جائفہ، جائفہ وہ زخم ہے جو "جوف" تک پہنچتا ہو، سینہ، پیٹ، پشت، پہلو، سرین وغیرہ جس راہ سے پہنچے۔ اسی لئے ہاتھ، پاؤں اور گردن کا زخم "جائفہ" نہیں کہلائے گا۔ اس کے علاوہ جو زخم ہیں، وہ "جائفہ" ہیں۔(۱)

جائفہ زخموں کی بابت خود آپ ﷺ کے مکتوب میں تہائی دیت واجب ہونے کا حکم موجود ہے۔ غیر جائفہ زخموں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ زخم بالآخر مجروح شخص کی موت کا باعث بن جائے (۲) —— دوسرے فقہاء کے ہاں جن صورتوں میں مماثلت کو برقرار رکھنا ممکن ہو، ان میں قصاص لیا جائے گا اور دوسری صورت میں "حکومۃ" ہے(۳)

حکومۃ کی تعیین کا طریقہ

ایسا جزوی نقصان جس کے لئے شارع کی طرف سے مالی تاوان کی کوئی مقدار متعین نہیں، گذر چکا ہے کہ اس کو فقہاء "حکومۃ" کہتے ہیں —— اس میں تعزیر عدالت کے حوالہ ہوتی ہے کہ وہ مناسب تاوان کی تعیین کرے۔ سوال یہ ہے کہ قاضی "حکومۃ" کی تعیین میں کیا اُصول پیش نظر رکھے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں مجموعی اعتبار سے تین طریقے ملتے ہیں۔

۱) غلام فرض کر کے زخمی شخص کی کیفیت کی قیمت لگائی جائے اور پھر اس سے صحت یاب غلام کی قیمت بھی لگائی جائے اور دونوں کی قیمت میں جو تفاوت ہے۔ وہ تاوان عائد کیا جائے (۴) مثلاً زخمی غلام کی قیمت ایک ہزار اور صحت مند کی بارہ سو ہے تو دو سو "حکومۃ" عائد ہوگا۔ یہ رائے امام طحاویؒ اور اکثر فقہاء کی ہے۔

۲) شارع نے جس زخم کی بابت تاوان متعین کر دیا ہے۔ اسی زخم سے اس زخم کی قربت دیکھ کر اس کی روشنی میں تعیین کی جائے یہ رائے امام کرخیؒ کی ہے۔(۵)

۳) زخم کے علاج میں ہونے والے مالی اخراجات جن میں ادویہ، معالج کی فیس اور دوسرے تمام مصارف داخل ہیں بطور "حکومۃ" واجب قرار دیئے جائیں۔(۶)

ڈاکٹر زحیلی نے لکھا ہے کہ یہی تیسرا طریقہ فی زمانہ زیادہ موزوں ہے، **ربما كانت انسب الطرق في عصرنا** (۷) اور شاید یہی صحیح ہے۔ **واللہ اعلم**

(اسلام کے پورے نظام دیت کو سمجھنے کے لئے قصاص، قتل، عاقلہ اور جنایت نیز جنین کے الفاظ کا مطالعہ بھی مفید ہوگا اللہ ان تمام مباحث کو اپنے اپنے مقام پر مکمل کرادے، **واللہ المستعان**)

دَین

دین کے لغوی معنی قرض اور سامان کی قیمت کے ہیں (۸) فقہ کی اصطلاح میں دین وہ مال ہے جو کسی کے ذمہ میں

(۱) بدائع الصنائع ۲۹۶/۷
(۲) بدائع الصنائع ۳۱۰/۷
(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۵۶/۲
(۴) بدائع الصنائع ۳۲۴/۷-۳۲۵
(۵) بدائع الصنائع ۳۲۴/۷-۳۲۵
(۶) الدر المختار ۱۵۷/۷، کتاب الدیات
(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۵۹/۲
(۸) المصباح المنیر ۲۴۴/۱

معاملہ، قرض یا مال کے ضائع کردینے کی وجہ سے واجب ہو، **الدین شرعا مال واجب فی الذمة بالعقد او الاستهلاک او الاستقراض**(۱) —— دین سے قریبی مفہوم رکھنے والی ایک اور اصطلاح قرض کی ہے۔قرض کا لفظ خاص ہےاوراس دین پر بولا جاتا ہے، جوکسی کواس نیت سے دیا جائے کہ وہ بعد میں ادا کردے گا (۲) دین کا لفظ اس کے مقابلہ عام ہےاوروہ ان تمام صورتوں کوشامل ہے۔جن میں ایک شخص کی کوئی چیز دوسرے کے ذمہ واجب الاداء ہو، چاہے وہ بطورقرض ہو یا کسی مال کے عوض باقی ہو یا کسی غیر متقوم (۳) شئ کے بدلہ میں ہو۔

دین واجب ہونے کے اسباب

دین کی اسی تعریف سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ بنیادی طور پر وجوب دین کی تین صورتیں ہیں : اول عقد و معاملہ، دوسرے قرض اور تیسرے کسی سامان کا ضائع کردینا۔جس کوفقہاء ''استہلاک'' سے تعبیر کرتے ہیں تاہم ان اُصولی صورتوں کا تجزیہ کیا جائے ،تو یہی تین صورتیں نوصورتوں پر مشتمل ہیں۔ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے :

۱) اپنے اوپر مال کا التزام —— یہ کبھی دوطرفہ بنیادوں پر ہوتا ہے۔جیسے : بیع ،قرض ،اجارہ ،نکاح وطلاق وغیرہ ،اور کبھی ایک طرفہ جیسے : نذر اور فقہاء مالکیہ کے نزدیک بطور خود کسی معروف یا تبرع کی ذمہ داری قبول کرلینا۔(۴)

۲) ایسا غیر شرعی عمل کرنا جو اس کے مرتکب پر دین واجب قرار دیتا ہو جیسے : قتل جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ دوسرے کے مال کا اتلاف، کرایہ دار کا کرایہ پر حاصل کردہ سامان کا نامناسب طور پر استعمال ، امین کا مال امانت کو استعمال کرنا۔

۳) مال کا ایسے شخص کے ہاتھ میں ضائع ہوجانا جس کا اس سامان پر قبضہ ضمانت پر مبنی تھا جیسے : غاصب کے زیر قبضہ مال مغصوب کسی وجہ سے تلف ہوجائے یا اجیر مشترک کے پاس سے سامان ضائع ہوجائے وغیرہ۔

۴) ایسی بات کا پایا جانا جس کو شریعت نے حق مالی ثابت ہونے کی بنیاد بنایا ہے جیسے : مال زکوۃ پر سال گزر جانا، یا بیوی کا شوہر کے پاس رہنا، یا اس کے حق کی وجہ سے محبوس رہنا، کہ یہ نفقۂ زوجیت کے واجب ہونے کا سبب ہے۔

۵) مصالح عامہ کے تحت حکومت کا ملک کے شہریوں پر کسی قومی ضرورت کی بناء پر خصوصی ٹیکس عائد کرنا جیسے : دفاعی ٹیکس وغیرہ۔(۵)

۶) کوئی چیز واجب سمجھ کر ادا کی گئی۔مگر بعد کو معلوم ہوا کہ ادا

(۱) كشاف اصطلاحات الفنون ۵۰۲/۲ ، نیز دیکھئے : طلبة الطلبة ۱۴۱

(۲) الدر المختار علی هامش الرد ۱۷۱/۴

(۳) غیر متقوم سے مراد ایسی چیزیں ہیں جن کو اصولی طور پر شریعت قابل قیمت تصور نہیں کرتی ہے، جیسے انسانی جان اور انسانی عصمت۔

(۴) مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص ایک متعینہ مدت کے لئے یا اپنی زندگی بھر کسی کی کفالت کا التزام کرلے، تو اب اس پر بہ شرط حیات و استطاعت اس شخص کا نفقہ واجب ہوجاتا ہے ، تحریر الکلام للحطاب ۲۱۹/۱

(۵) امام غزالی نے دفاعی ٹیکس کے جواز اور مشروعیت پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے ، المستصفیٰ ۳۰۴/۱

کنندہ پر یہ چیز واجب نہیں تھی، تو لینے والے شخص پر اس کی واپسی واجب ہوگی۔

۷) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی کام کردے جیسے : اس کی طرف سے نفقہ یا دین ادا کردے اور ارادہ تبرع و احسان کا نہ ہو، تو اس دوسرے شخص کے ذمہ اس کا دین رہے گا۔ شوافع اور حنفیہ کی رائے اس سے مختلف ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ اس کی طرف سے تبرع تصور کیا جائے گا۔

۸) ایسا فعل جس کی حالت اضطرار میں اجازت دی گئی ہو۔ لیکن اس کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف ہوتا ہو، جیسے : حالت اضطرار میں بلا اجازت دوسرے کا کھانا کھالینا وغیرہ۔

۹) مدیون کے مطالبہ پر کوئی شخص اس کا دین ادا کردے، تو اب خود مدیون پر ادا کنندہ کا دین واجب ہوگا۔(۱)

دین پر وثیقہ اور ثبوت کی صورتیں

دین پر وثیقہ اور ثبوت کی چار صورتیں ہیں :

۱) دین پر مدیون کی طرف سے کوئی شخص کفالت قبول کرلے۔

۲) مدیون کی طرف سے کوئی سامان بطور رہن حاصل کیا جائے۔

۳) دین پر گواہ بنالئے جائیں۔

۴) دین کا دستاویز لکھ لیا جائے ـــــ تحریر ان اُمور کے ثابت کرنے میں معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ اس لئے کہ تحریروں میں تلبیس اور الحاق کا کافی امکان ہوتا ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اگر تحریر محفوظ رہنے کے قرائن موجود ہوں، تو ایسی تحریریں معتبر ہوں گی(۲) ـــــ موجودہ زمانہ میں جب کہ تحریر اور دستاویز کا رواج عام ہے اور بڑے بڑے معاملات اسی طرح محفوظ کئے جاتے ہیں اور ان کو محفوظ رکھنے کی مناسب تدابیر بھی اختیار کی جاتی ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ تحریریں (جن کے الحاق وتحریف سے حفاظت کا مناسب نظم کرلیا گیا ہو) حجت ہیں اور اسی پر فقہاء متاخرین و معاصرین کا عمل ہے(۳) چنانچہ مجلۃ الاحکام کی دفعہ (۱۶۱۰) اس طرح ہے :

والحاصل : يعمل بالسند اذا كان بريئا من شائبة التزوير وشبهة التضيع .

حاصل یہ ہے کہ اگر دھوکہ اور آمیزش کے شبہ سے خالی ہو تو دستاویز قابل عمل ہوگی۔

دین پر قبضہ سے پہلے تصرف

دین کے سلسلہ میں ایک اہم فقہی مسئلہ یہ ہے کہ مالک دین قبضہ سے پہلے دین میں تصرف کرسکتا ہے یا نہیں؟ ـــ حنفیہ کے نزدیک دین میں تصرف کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ کہ جس پر دین ہے، اسی کو مالک بنایا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ

---

(۱) ملخص از : دراسات فی أصول المداينات فی الفقه الاسلامی للدكتور نزيه حماد ، الفصل الرابع : اسباب ثبوت الدين ۴۲ تا ۹۳

(۲) دیکھئے : تبصرة الحكام على هامش فتح العلى المالك ۱/۳۶۲-۳۶۳

(۳) اس سلسلہ میں دیکھئے : مجلة الاحكام ، دفعات : ۱۶۰۷ تا ۱۶۱۰

کسی اور شخص کو اس کا مالک بنایا جائے ، حنفیہ کے یہاں پہلی صورت جائز ہے اور خود مدیون کو کسی عوض کے بغیر بھی اس کا مالک بنایا جاسکتا ہے اور عوض لے کر بھی ۔ چنانچہ ابن نجیمؒ کا بیان ہے :

وبيع الدين لايجوز ولو باعه من المديون او وهبه جاز . (۱)

دین کی بیع جائز نہیں ، البتہ اگر مدیون ہی سے فروخت کرے یا اسی کو ھبہ کردے تو جائز ہے ۔

یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے (۲) — البتہ اگر کسی ایسی چیز کو دین کے بدلہ خرید کر رہا ہے جس کی بیع نسیئۃً (اُدھار) جائز نہیں ، جیسے : سونا چاندی کے بدلہ یا چاندی سونا کے بدلہ ، تو مجلس میں قبضہ ضروری ہے ، تاکہ دین کی دین سے اُدھار خرید و فروخت لازم نہ آجائے ۔ یہی وجہ ہے کہ بیع سلم میں ''مسلم الیہ'' کے یہاں جو چیز باقی ہو یا کسی اور کے یہاں کوئی چیز باقی ہو اس کو ''راس المال'' ٹھہرا کر بیع سلم کی جائے ، تو یہ جائز نہیں (۳) اس پر بھی قریب قریب علماء کا اتفاق ہے اور ابن منذر نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے ۔ (۴)

البتہ حنابلہ کے نزدیک وہی دین مدیون کو بیچا اور عوض لے کر دیا جاسکتا ہے ۔ جس پر صاحب دین کی ملکیت قائم ہوگئی ہو ۔ ملکیت کے استقرار سے پہلے وہ دین خود مدیون سے بھی فروخت نہیں کیا جاسکتا ، مثلاً : اُجرت ، کام کی تکمیل اور حصول منفعت سے پہلے یا مہر دخول سے پہلے ۔ ایسی صورتیں ہیں کہ ابھی اجیر اور عورت کی ملکیت اس پر ثابت و مستقر نہیں ہوئی ہے (۵) — حنفیہ اور شوافع کے نزدیک اس صورت میں بھی مدیون سے دین کی بیع جائز ہے ۔ (۶)

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین کا بلاعوض یا بالعوض مالک بنانے میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ ، حنابلہ اور شوافع کے قول مشہور کے مطابق نہ دین کا ہبہ درست ہے نہ اس کی بیع جائز ہے (۷) مالکیہ کے نزدیک کچھ خاص شرطوں کے ساتھ غیر مدیون سے دین کی بیع جائز ہے اور ان شرطوں کا منشاء غرر سے حفاظت ہے (۸) شوافع اور حنابلہ کے بعض اور اقوال بھی ہیں (۹) —— لیکن یہی دو اقوال زیادہ مشہور ہیں ۔ تاہم پہلا قول جو حنفیہ اور جمہور کا ہے ۔ نصوص اور عقود و معاملات کے بارے میں شریعت کے مزاج و مذاق سے زیادہ قریب ہے ، واللہ اعلم

دین کی دین سے بیع

دین کی بیع دین کے بدلہ یعنی قیمت (ثمن) اور سامان (بیع) دونوں ہی دین و اُدھار ہوں ۔ یہ جائز نہیں ، حدیث میں مروی ہے :

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ . (۱۰)

(۱) الاشباہ والنظائر ۳۵۸ (۲) دیکھئے : شرح مهذب ۲۷۴/۹ ، المغنی ۱۳۴/۴
(۳) تبیین الحقائق ۱۴۰/۴ (۴) المغنی ۳۳۱/۴ (۵) دیکھئے : کشاف القناع ۲۹۴/۳
(۶) دیکھئے : ردالمحتار ۱۶۶/۴ ، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۳۱
(۷) دیکھئے : تبیین الحقائق ۸۳/۴ ، نهایة المحتاج ۸۹/۴ ، کشاف القناع ۹۴/۳
(۸) دیکھئے : منح الجلیل ۵۶۴/۲ ، خرشی علی مختصر الخلیل ۷۷/۵ (۹) دیکھا جائے : شرح مهذب ۲۷۵/۹
(۱۰) زیلعی نے تفصیل سے حدیث کی تخریج کی ہے : نصب الرایہ ۳۹/۴

حضور ﷺ نے اُدھار کے بدلہ اُدھار خرید وفروخت سے منع کیا ہے۔

یہ حدیث گو محققین کے نزدیک سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔لیکن فقہاء کا اس کی حرمت پر اجماع واتفاق ہے۔چنانچہ ابن منذرؒ، حافظ ابن رشدؒ، ابن قدامہؒ اور ابن ھبیرہؒ جیسے محققین نے اس پر اجماع واتفاق کا دعویٰ کیا ہے۔(۱)

دین ادا نہ کرنے والوں کے ساتھ سلوک

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الدین رایة اللہ فی الارض ، فاذا اراد ان یذل عبدا وضعها فی عنقه . (۲)

دین زمین میں اللہ تعالیٰ کا علَم (مذلت) ہے۔جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو ذلت میں مبتلا کرنا چاہتا ہے تو اس کو اس کی گردن میں رکھ دیتا ہے۔

اسی لئے دین میں ٹال مٹول سخت گناہ اور معصیت ہے — البتہ دنیا میں مدیون کے ساتھ دین ادا نہ کرنے کی صورت کیا سلوک کیا جائے؟ اس میں اختلاف ہے۔امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ثابت ہوجائے کہ ادائیگی کی صلاحیت کے باوجود مدیون ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے، تو اسے گرفتار کیا جائے گا اور جب تک دین ادا نہ کردے یا خود اپنا مال فروخت کرکے دین کی ادائیگی کی صورت پیدا نہ کرلے، اس کو قید میں رکھا جائے گا۔ نیز اگر وہ مفلس اور دیوالیہ ہو، تو اسے رہا کردیا جائے گا اور مالی لین دین، اقرار وغیرہ پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جائے گی (۳) دوسرے فقہاء کے نزدیک مدیون کا مفلس ہونا ثابت ہوجائے، تو ہر طرح کے مالی معاملات کی بابت اس پر پابندی لگادی جائے گی۔جس کو فقہ کی اصطلاح میں "حجر" کہتے ہیں اور ایسے شخص کے مال کو بہ جبر قاضی فروخت کرکے اہل حقوق کو ان کا حق ادا کردے گا۔یہی رائے مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے (۴) نیز یہی حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور اسی پر احناف کے یہاں فتویٰ ہے (۵) اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذ ؓ پر حجر فرمایا تھا اور ان کا مال فروخت کرکے قرض خواہوں میں تقسیم فرمادیا تھا (۶)

(دین سے متعلق دوسرے احکام حوالہ، کفالہ، رہن، سفتجہ، حجر اور تفلیس کے تحت دیکھے جاسکتے ہیں)

دین کی ایک اور اصطلاح

دین کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک اور اصطلاح بھی ہے اس اصطلاح کے مطابق جو چیز ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ لیکن معین ومشخص نہ ہوسکے، وہ دین کہلاتی ہے۔جیسے: سونا، چاندی، روپے، پیسے اور جو چیز معین ومشخص ہوجاتی ہو، وہ "عین" کہلاتی ہے۔جیسے: مکان، گیہوں وغیرہ (۷) ——— اسی معنی میں سونے چاندی کی بیع ایک دوسرے سے ہو، تو اس کو "بیع الدین بالدین" کہہ دیا جاتا ہے۔(۸)

پس دین کے مقابلہ فقہاء کے یہاں لفظ عین ہے۔متعین

(۱) دیکھئے: الاجماع لابن منذر ۱۱۷، بدایة المجتهد ۱۶۲/۲، المغنی ۵۳/۴، الافصاح عن معانی الصحاح ۳۶۱/۱

(۲) مستدرک حاکم ۲۴/۲، وقال صحیح علی شرط المسلم

(۳) هندیه ۶۱/۵

(۴) الفقه الاسلامی و ادلته ۴۵۵-۵۶/۵

(۵) هندیه ۶۱/۵

(۶) مستدرک حاکم، حدیث نمبر ۲۲۱۰ (۷) حاشیة الفقه الاسلامی وادلته ۴۱۳/۴ (۸) دیکھئے: تحفة الفقهاء للسمرقندی ۴/۲

اور موجود و مشخص چیز کو ''عین'' کہتے ہیں۔ العین هو الشیٔ المعین المشخص (۱) — یوں بعض دفعہ ثمن یعنی زر بننے کی صلاحیت رکھنے والی چیزوں سونا، چاندی اور روپے پیسے کو فقہاء دین اور دوسری چیزوں کو عین کہہ دیتے ہیں۔

خصوصی احکام

دین کے خصوصی احکام یہ ہیں

۱) دین صرف مال مثلی ہی میں ہوسکتا ہے یعنی ایسی چیزیں جو ناپی یا تولی جاتی ہوں یا ان کی مقدار گنتی اور شمار ہی کے ذریعہ معلوم ہوتی ہو مگر ان کے افراد میں کوئی خاص تفاوت نہ پایا جاتا ہو، قیمی چیزیں جن کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت اور فرق پایا جاتا ہو وہ ذمہ میں ثابت نہیں ہوسکتیں۔اسی لئے ان میں بیع سلم (۲) بھی درست نہیں ہے چنانچہ اگر کسی وجہ سے ''قیمی'' چیز کسی کے ذمہ واجب ہو ہی جائے تو فقہاء اس میں اصل چیز کے بجائے اس کی قیمت واجب قرار دیتے ہیں۔(۳)

۲) جب تک دین پر قبضہ نہ ہو اس وقت تک اس کی تقسیم نہیں ہوسکتی —— مثلاً کسی شخص کے ذمہ چار آدمی کے پیسے ہوں اور ایک شخص نے اس شخص کی کوئی چیز اپنے قبضہ میں لے لی اور چاہتا ہے کہ اس کو بیچ کر اپنا مکمل دین وصول کرلے تو یہ درست نہیں وہ جو کچھ بھی پیسے اس سامان سے حاصل کرے گا اس سے تمام حق داروں کا حق متعلق ہوگا۔

۳) دیون پر کوئی ایسا معاملہ (عقد) نہیں کیا جاسکتا جس کے ذریعہ کسی کو مالک بنایا جاتا ہے چنانچہ دین فروخت نہیں کیا جاسکتا اور نہ دین ہبہ کیا جاسکتا ہے۔البتہ فقہاء نے اس سے ایسی صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں خود مدیون سے دین کو فروخت کیا جائے یا اس کو دین کا مالک بنایا جائے چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں : تمليك الدين من غير من عليه الدين باطل . (۴)

۴) حوالہ (۵) صرف دیون ہی میں جاری ہوتا ہے عین میں حوالہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ حوالہ میں واجب شدہ شیٔ کا مثل ادا کیا جاتا ہے اور دین ہی میں مثل کی ادائیگی درست ہے، عین میں مثل کی ادائیگی درست نہیں، بلکہ اس میں بعینہ وہی شیٔ ادا کی جاتی ہے۔

۵) دیون میں ''مقاصہ'' جاری ہوتا ہے یعنی اگر صاحب دین کے ذمہ مدیون کی کوئی ایسی چیز باقی ہو جو خود اس کے دین کے مماثل ہو تو اب مطالبۂ دین کی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور سمجھا جائے گا کہ دونوں نے اپنا اپنا حق وصول کرلیا ہے (۶)

۶) بریٔ الذمہ کرنا (جس کو فقہاء ابراء کہتے ہیں) دین سے متعلق ہوگا عین سے نہیں۔اس لئے کہ ابراء کے ذریعہ بری کرنے والا صرف اپنا حق ساقط کرتا ہے دوسرے شخص کو اس کا مالک نہیں بناتا، لہٰذا اگر عین موجود ہو تو اس کی واپسی ضروری ہوگی دین ہو یعنی مالک کی چیز بعینہ موجود نہ ہو اور اس کا بدل ادا کرنا واجب ہو ایسی صورت میں جس شخص کے ذمہ دین ہے

(۱) مجلة الاحكام ، دفعه : ۱۵۹ (۲) بیع سلم میں قیمت نقد اور سامان ادھار ہوتا ہے

(۳) دیکھئے : درمختار على هامش ردالمحتار ۱۱۶/۵ ، كتاب الغصب

(۴) درمختار ، على هامش الرد ۳۲۶/۸ ، كتاب الصلح ط : دیوبند

(۵) حوالہ کی تفصیل کے لئے خود لفظ حوالہ دیکھا جائے (۶) دیکھئے : ردالمحتار ۱۳۸/۳ كتاب الأيمان

وہ صاحب دین کے بری کرنے کی وجہ سے بریٔ الذمہ ہوجائے گا۔(۱)

(دین اور عین کے احکام میں کچھ اور جزوی اور اُصولی فرق بھی ہے، اس سلسلہ میں ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء پروفیسر دمشق یونیورسٹی کی کتاب ''المدخل الفقہی العام'' ۳؍۱۶۷تا۱۸۱ دیکھنا چاہئے راقم الحروف نے بھی خاص طور پر اسی تحریر کو پیش نظر رکھا ہے)۔



(۱) الدر المختار ، كتاب البيع ، فصل التصرف بالمبيع والثمن

ذبح

انسان کے جسم کو جیسے نباتی غذا درکار ہے اسی طرح لحمی غذا بھی مطلوب ہے ۔ صحت جسمانی کے لئے آدمی کو جو توانائیاں مطلوب ہیں ، ان میں بعض گوشت ہی سے حاصل ہوتی ہیں ۔ اس گوشت کی افزائش حیوانات کے ذریعہ ہوتی ہے ۔ حیوان ہمیں پاکیزہ گوشت اور صاف وشفاف دودھ دیتا ہے ۔ کھانے میں لذیذ اور صحت کے لئے نافع و مفید ۔ لیکن قدرت کا نظام بوالعجب دیکھئے کہ ان دونوں کا سرچشمہ وہ جاری و ساری خون ہے جو ناپاک بھی ہے ۔ فطرت سلیمہ کے لئے ناموافق بھی اور صحت انسانی کے لئے نقصان دہ اور مضر بھی ـــــــ اسلام سے پہلے اس باب میں عجیب بے اعتدالیاں تھیں ۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے اس سلسلہ میں بھی مہذب اور شائستہ اُصول دیئے ۔ اس نے ضروری قرار دیا کہ جانور کو پہلے ذبح کر لیا جائے تاکہ جسم کا فاسد خون پوری طرح نکل جائے اور صحت انسانی کے لئے اس کی مضرت کا پہلو ختم ہو جائے ۔ اسی عمل کو '' ذکاۃ ، ذبح اور نحر '' کہتے ہیں ۔

اصطلاح میں '' ذبح '' سانس وغذا کی نالیوں اور حلق کے پاس سے گذرنے والی دونوں شہ رگ کو کاٹنے کا نام ہے '' نحر '' گردن سے نیچے اور سینہ کے اُوپری حصہ میں شہ رگ کے کاٹنے کو کہتے ہیں اور ان دونوں ہی صورتوں کو '' ذکوۃ '' کہتے ہیں ۔

طریقۂ ذبح

طریقۂ ذبح کے اعتبار سے فقہاء نے ذبح کی دو قسمیں کی ہیں : ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری ۔

جو جانور قابو میں نہ ہو ، اس کو ذبح کرنا '' ذبح اضطراری '' ہے ۔ ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے کسی خاص رگ یا نالی کا کٹنا ضرور نہیں ، کسی بھی حصہ جسم میں زخم لگا دینا کافی ہے ۔ اگر زخم سے جانور کی موت واقع ہو جائے اور مرنے کے بعد ہی قابو اور گرفت میں آئے تو حلال ہے ۔ (اس کی تفصیل '' صید '' میں دیکھنی چاہئے)

قابو شدہ جانور کو ذبح کرنا '' ذبح اختیاری '' ہے ۔ ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ غذا سانس اور خون کی دو نالیوں میں سے کم سے کم تین کٹ جائیں (۱) یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غذا اور سانس کی نالیوں کا کٹ جانا تو ضروری ہے البتہ اس کے علاوہ خون کی دو میں سے ایک رگ بھی کٹ جائے تو کافی ہے (۲) شوافع اور مالکیہ کے نزدیک غذا اور سانس کی نالیوں کا کٹنا ضروری اور کافی ہے (۳) امام مالکؒ کا خیال ہے کہ سانس کی نالی اور خون کی دونوں رگیں ضرور کٹ جائیں ، اس کے بغیر جانور حلال نہ ہوگا (۴) ـــــ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے جانور کو کھانے کی اجازت دی ہے جس کی '' اوداج '' کاٹ دی جائیں ۔ '' اوداج '' سے مراد یہ تمام نالیاں ہیں ، یہ لفظ '' جمع '' کا ہے ، جس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے لہٰذا چار میں سے کسی بھی تین نالیوں کا کٹ جانا کافی ہے ۔ (۵)

اونٹ میں '' نحر '' افضل ہے اور باقی تمام جانوروں میں ذبح ،

---

(۱) بدائع الصنائع ۴۱/۶ (۲) حوالۂ سابق (۳) شرح مہذب ۸۶/۹
(۴) الشرح الصغیر ۱۵۴/۲ (۵) دیکھئے : نصب الرایہ ۱۸۵-۱۸۶/۴

تاہم اگر اونٹ کو ذبح اور دوسرے جانوروں کو نحر کیا جائے تب بھی جانور حلال ہوگا، کیوں کہ مقصود فاسد خون کا جسم سے نکالنا ہے اور وہ حاصل ہوگیا(۱) —— لیکن امام مالکؒ کے ہاں اونٹ کو نحر کرنا ہی ضروری ہے۔گائے، بیل کو نحر اور ذبح دونوں کر سکتے ہیں اور بکرے، پرندے اور دوسرے جنگلی جانوروں کو ذبح کرنا ضروری ہے۔(۲)

ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے شرط ہے کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا جائے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فکلوا مما ذکر اسم اللّٰه علیه .** (الانعام : ۱۱۸)اور یہ صراحت بھی کردی گئی ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کو نہ کھایا جائے: **ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰه علیه .** (الانعام : ۱۲۱) اس لئے اگر ذبیحہ پر ذبح کرتے وقت قصداً اللہ کا نام نہ لے تو ذبیحہ حرام ہوگا، اگر بھول جائے تو ذبیحہ حلال ہے۔ایک تو اس لئے کہ سہو ونسیان اور بھول چوک سے درگذر کرنا شریعت کا عمومی مزاج و مذاق ہے۔دوسرے قرآن مجید نے جہاں ایسے ذبیحہ کے کھانے سے منع کیا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، وہیں اس کو "فسق" سے تعبیر کیا ہے **وانه لفسق** (الانعام : ۱۲۱)اور فسق کے لفظ کی شدت بتاتی ہے کہ یہاں ایسی غلطی مراد ہے جس میں قصد وارادہ کو دخل ہو۔نسیاناً اللہ کا نام نہ لینے کی صورت اس میں داخل نہیں ہے۔

یہ رائے حنفیہ کی ہے(۳) —— مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے(۴)شوافع کے نزدیک مسلمان کے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری نہیں، جان بوجھ کر چھوڑ دے پھر بھی ذبیحہ حلال ہوجائے گا(۵) —— یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، کسی اور کا نام نہ لیا جائے، کسی پیغمبر کا بھی نہیں۔نیز اللہ کا نام لینے سے اللہ تعالیٰ کا تعظیم شان کے طور پر ذکر کرنا مقصود ہو، اگر از راہِ دُعا اللہ کا نام لیا، مثلاً "**اللّٰھم اغفرلی**" کہا تو یہ ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی نہ ہوگا (۶) بہتر طریقہ ہے کہ "**بسم اللّٰه ، اللّٰه اکبر**" کہہ کر ذبح کرے، تاہم یہ ضروری نہیں، کسی طرح اللہ تعالیٰ کی تمجید کردے، جیسے **اللّٰه اعظم ، اللّٰه اجل ، لاالٰه الا اللّٰه** وغیرہ کافی ہے۔غیر عربی زبان میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کا نام لے لے تو یہ بھی کافی ہے۔(۷)

آلۂ ذبح

ہر ایسی چیز سے ذبح کرنا درست ہے جو دھار دار ہو اور مطلوبہ رگوں اور نالیوں کو کاٹ سکتی ہو۔حضرت رافع بن خدیج ﷺ نے آپ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ چاقو نہ ہو تو بانس سے ذبح کرسکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جو چیز بھی خون کو بہادے تو اس کو کھاؤ بشرطیکہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔**ما انھر الدم و ذکر اسم اللّٰه علیه فکلوا** (۸) —— البتہ رسول اللہ ﷺ نے دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنے سے منع فرمایا

(۱) بدائع الصنائع ۴۱/۲ (۲) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۱۵۳-۱۵۲/۲
(۳) بدائع الصنائع ۴۶/۵ (۴) دیکھئے : الشرح الصغیر ۱۷۱/۲ ، المغنی ۳۱۰/۹
(۵) شرح مھذب ۳۲۷/۸ (۶) بخاری ۸۲۸/۲ ، باب ماند من البھائم (۷) بدائع الصنائع ۴۸/۵
(۸) ھندیہ ۲۸۶/۵

ہے (۱) اس لئے فقہاء نے دانت ، ناخن اور ہڈیوں سے جانور ذبح کرنے کو روکا ہے۔ اگر دانت اور ناخن جسم سے لگے ہوئے ہوں تب تو ذبح کرنے کے باوجود وہ حرام ہی ہوں گے اور ان کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ کٹے ہوئے ناخن اور جسم سے علاحدہ شدہ دانت سے ذبح کیا تو کراہت کے ساتھ یہ فعل جائز ہوگا (۲) کیوں کہ حدیث کا منشاء حبشیوں کی مشابہت سے بچنا ہے اور حبشی لوگ جسم میں لگے ہوئے دانت اور ناخن سے جانور کو ذبح کرتے ہیں نہ کہ جسم سے علاحدہ شدہ دانت اور ناخن کے ذریعہ —— دوسرے فقہاء کے نزدیک بہرصورت دانت اور ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور حرام ہی ہوں گے۔ (۳)

آلۂ ذبح کا اتنا دھاردار ہونا ضروری ہے کہ اس سے رگیں اور نالیاں کٹ سکیں ، ایسی چیزیں جن میں مناسب طور پر دھار نہ ہو ، لیکن وہ وزنی اور بوجھل ہوں اور جانور ان کے بوجھ کی وجہ سے مر جائے ، تو ان کا کھانا حلال نہ ہوگا —— مشینی طور پر ذبح کرنے کے لئے جو مشین بنائی گئی ہو ، وہ اگر آلۂ ذبح کے اس اُصول کو پورا کرتی ہو تو اس سے جانور کا ذبح کرنا درست ہوگا ورنہ نہیں ، آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ (بندوق کا شکار جائز ہوگا یا نہیں ؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو : ''بندوقیہ'')

مستحبات ومکروہات

اسلام سے پہلے جانور کو بڑی اذیت دی جاتی تھی۔ اسلام نے اس کے گوشت کو حلال کیا لیکن ذبح کا ایسا طریقہ مقرر کیا جو کم سے کم تکلیف دہ ہو۔ آپ ﷺ نے ہدایت فرمائی کہ دشمن کو قتل کرو تو اس میں بھی احسان کا دامن نہ چھوڑو یعنی یکبارگی قتل کردو ، تکلیف دے دے کر نہ مارو اور جانور کو ذبح کرو تو اس میں بھی بھلا طریقہ اختیار کرو۔ **فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة و اذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة** (۴) —— اسی لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے چھری تیز کر لی جائے اور جانور کے سامنے تیز نہ کی جائے کہ اس سے اس کو مزید اذیت ہوگی۔ **ان النبی ﷺ امر ان تحد الشفار و ان توارى عن البهائم** . (۵)

یہ بھی مستحب ہے کہ ایک کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا جائے اور یہ مکروہ ہے کہ جانور کے سامنے چھری تیز کی جائے (۶) یہ بھی مکروہ ہے کہ جانور کو کھینچ کر مذبح تک لے جایا جائے (۷) مسنون طریقہ ہے کہ اونٹ کو کھڑا کر کے نحر کیا جائے اور گائے بکری وغیرہ کو بائیں پہلو پر لٹا کر ذبح کیا جائے نیز ذبح کے وقت اس کے تین پاؤں باندھ دیئے جائیں اور ایک دایاں پاؤں کھلا چھوڑ دیا جائے (۸) —— قربانی اور ہدی کے جانور میں تو ذبح کرتے وقت ، ذبح کرنے والے کا قبلہ رُخ ہونا مسنون ہے ہی ، عام حالات میں بھی قبلہ رُخ ہو کر جانور کو ذبح کرنا اور جانور کو بھی قبلہ رُخ رکھنا بہتر ہے۔ (۹)

---

(۱) بدائع الصنائع ۴۸/۵　(۲) بدائع الصنائع ۴۲/۵

(۳) دیکھئے : شرح مهذب ۸۵/۹ ، حاشیه دسوقی ۱۰۷/۲

(۴) مسلم ۱۵۲/۲ ، باب الامر باحسان الذبح ، نسائی ۲۰۶/۲ ، باب الامر باحداد الشفرة

(۵) ابن ماجه ۲۱۲/۲ ، باب اذا ذبحتم فاحسنوا الذبح　(۶) هندیه ۲۸۷/۵

(۷) هندیه ۲۸۷/۵　(۸) شرح مهذب ۸۵/۹　(۹) شرح مهذب ۹۱/۹

جانور کو گردن کی پشت کی جانب سے ذبح کرنا مکروہ ہے، تاہم حلق اور مطلوبہ رگوں پر چھری پہنچنے تک جانور زندہ ہو، تو اس کا کھانا حلال ہوگا البتہ یہ فعل مکروہ ہے (۱) — یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو اس طرح ذبح کردیا جائے کہ گردن الگ ہوجائے یا گردن کی ہڈی تک پہنچ جائے جس میں سفید گودا ہوتا ہے۔ البتہ اس فعل کے مکروہ ہونے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا اور اس کا کھانا درست ہوگا۔ (۲)

جانور ذبح کرنے کے بعد جب تک جان پوری طرح نکل نہ جائے اور اضطرابی کیفیت ختم نہ ہوجائے، اس وقت تک چمڑے کا چھیلنا، گردن کا توڑنا یا کسی حصہ جسم کو کاٹنا مکروہ ہے (۳) کہ اس میں جانور کو ناحق ایذا پہنچانا ہے۔

ذبح کیا جانے والا جانور کیسا ہو؟

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور کچھ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق ذبح کئے جانے والے جانور سے ہے۔

ذبح کئے جانے والے جانور کے لئے اول تو ضروری ہے کہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا کھانا شرعاً حلال ہے (''حیوان'' کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہو چکی ہے) — دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے کے وقت جانور میں معمول کی زندگی باقی ہو۔ موت کے معاً بعد جانور میں جو مذبوحی کیفیت باقی رہتی ہے، وہ حیات نہیں ہے، اس معمول کی حیات کو (جو ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے) فقہاء نے ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کو علامات وقرائن کے ذریعہ جانا جا سکتا ہے۔ اپنے اپنے ذوق کے مطابق اہل علم نے مختلف علامتیں بتائی ہیں، کافی خون کا نکلنا، ذبح کئے جانے کے بعد جانور میں کافی حرکت واضطراب کا پایا جانا وغیرہ۔ (۴)

موجودہ دور میں میڈیکل طریقہ پر حیات وموت کی تحقیق پر اعتماد کیا جا سکتا ہے —— جس جانور میں تھوڑی بھی حیات باقی ہو، ذبح کرنے کے بعد اس کے حلال ہونے کی دلیل حضرت کعب رضی اللہ عنہ بن مالک کی وہ حدیث ہے کہ ایک باندی مقام سلع پر بکریاں چراتی تھی اس نے ایک بکری پر موت کے آثار دیکھے، اس نے ایک پتھر توڑا اور اس سے اس کو ذبح کردیا اور رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا اس کا کھانا حلال ہے؟ آپ ﷺ نے اس کے کھانے کا حکم فرمایا (۵) اگر ذبح کئے جانے والے جانور کے پیٹ میں جنین ہو اور ذبح کرنے کے بعد وہ زندہ نکل آئے تو وہ ذبح کرنے کے بعد ہی حلال ہوگا اور اگر زندہ نہیں نکل پایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مردار کے حکم میں ہوگا۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کی ماں کو ذبح کرنا اس کے لئے کافی ہوگا اور وہ حلال ہوگا۔ (۶)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنین'')

ذبح کنندہ کے لئے شرطیں

ذبح کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہو، پاگل اور ایسے بچہ کا ذبح کرنا معتبر نہیں جو ذبح کرنے کا مفہوم بھی نہ سمجھتا ہو اور نہ نشہ خوار کا ذبیحہ حلال ہوگا جو فعل ذبح کو سمجھنے سے

(۱) حوالۂ سابق ۸۶/۹ (۲) حوالۂ سابق

(۳) ہندیہ ۲۸۷/۵، شرح مہذب ۹۱/۹

(۴) شرح مہذب ۸۹/۹ حنفیہ کے یہاں بھی اسی پر فتویٰ ہے۔ دیکھئے: ہندیہ ۲۸۶/۵

(۵) فتح الباری شرح البخاری ۵۲/۱۱-۵۱

(۶) دیکھئے: ہندیہ ۲۸۷/۵

قاصر ہو۔ اگر نابالغ ہو، لیکن ذبح کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور اس کے مفہوم سے واقف ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ یہی حکم نشہ خوار کے لئے بھی ہے۔ (۱)

ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے دوسری شرط مذہب کی ہے کہ مذہباً وہ مسلمان ہو یا اہل کتاب میں سے ہو، یعنی یہودی یا عیسائی ہو۔ ارشاد باری ہے :

اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم . (المائدہ : ۵)

آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کردی گئیں اور جو اہل کتاب ہیں ان کا کھانا بھی تمہارے لئے حلال ہے۔

مشرکین، آتش پرست اور مرتدین کا ذبیحہ حرام ہے۔ (۲)

قرآن مجید نے اہل کتاب کی حیثیت سے یہود و نصاریٰ اور صابی تین قوموں کا ذکر کیا ہے، ان میں یہودی و نصرانی تو متعین ہیں اور صابی کون لوگ ہیں؟ یہ معلوم و متعین نہیں۔ اس لئے ان دو قوموں کے علاوہ کسی اور غیر مسلم قوم کا ذبیحہ حلال نہیں، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔ (۳)

یہودی اور عیسائی سے مراد وہ لوگ ہیں جو خدا، نبوت اور وحی پر ایمان رکھتے ہوں۔ ایسے لوگ جو برائے نام یہودی اور عیسائی ہیں، لیکن حقیقت میں وہ خدا کے منکر ہیں، ایسے لوگ اہل کتاب کے حکم میں نہیں ہیں اور ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے ——

اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس پر اللہ کا اور صرف اللہ کا نام لے (۴) اگر وہ ذبیحہ پر قصداً اللہ کا نام نہ لے یا اللہ کے ساتھ غیر اللہ کا نام بھی لے لے تو ان کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ علامہ کاسانیؒ نے اس پر صحابہ کا قریب قریب اجماع نقل کیا ہے۔ (۵)

امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کی طرح کتابی بھی اگر قصداً بھی اللہ کا نام نہ لے تو ذبیحہ حلال ہے (۶) —— مالکیہ کے یہاں تو اس باب میں اور بھی توسع ہے کہ اگر یہودی اور عیسائی نے کھانے کے لئے ذبح کیا ہو اور تبرکاً حضرت عیسیٰ یا بت کا نام لے لیا ہو تو اس کا کھانا صرف مکروہ ہوگا (۷) البتہ اگر ذبح کرنے کے لئے ہی حضرت مسیح علیہ السلام یا حضرت مریم علیہا السلام وغیرہ کا نام لے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ (۸)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی رائے قرآن و حدیث اور دین کے عمومی مزاج و مذاق سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، جانوروں کی قربانی اور اس کے نذر و نیاز سے ہر قوم کا اعتقادی اور مذہبی رشتہ ہے۔ اسی لئے قرآن مجید نے جانوروں کے حلال ہونے کے لئے اللہ کا نام لینے کی شرط لگائی ہے اور چوں کہ اہل کتاب کسی نہ کسی درجہ میں خدا پر ایمان رکھتے ہیں، اس لئے خصوصی طور پر ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا گیا۔ اگر ان کے لئے ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری نہ ہو، یہاں تک کہ غیر اللہ کا نام لینے کے باوجود ان کا ذبیحہ حلال ہو جائے، تو پھر یہ حکم

(۱) بدائع الصنائع ۴۵/۵ (۲) حوالۂ سابق (۳) هنديه ۲۸۵/۵
(۴) هنديه ۲۸۶/۵ (۵) بدائع الصنائع ۴۶/۵ (۶) شرح مهذب ۷۸/۹
(۷) حاشيه الصاوى على الشرح الصغير ۱۵۸/۲ (۸) الشرح الصغير ۱۵۸/۲

بے معنی ہوکر رہ جائے گا۔ اہل کتاب کے حق میں تو اس حکم کو مسلمانوں سے زیادہ مؤکد ہونا چاہئے نہ کہ ان سے کم، پس صحیح یہ ہے کہ اہل کتاب کے وہ ذبیحے جن پر کسی بھی غرض سے غیر اللہ کا نام لیا جائے یا قصداً اللہ کا نام نہ لیا جائے وہ حرام ہوگا اور ایسا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا۔ واللہ اعلم

عورت کا ذبیحہ، گونگے کا ذبیحہ، ایسے مرد یا عورت کا ذبیحہ جو ناپاکی کی حالت میں ہو، حلال و جائز ہے۔ اسی طرح غیر مختون شخص کا ذبیحہ بھی حلال ہے (۱) —— نابینا کا ذبیحہ حلال ہے، لیکن چوں کہ بے احتیاطی کا اندیشہ ہے، اس لئے مکروہ تنزیہی ہے (۲)

کچھ ضروری احکام

☆ ذبح کے وقت ضروری ہے کہ فعل ذبح سے متصل باری تعالیٰ کا نام لیا جائے، البتہ شکار کی صورت میں تیر پھینکنے یا کتے کو چھوڑنے کے وقت نام لینا کافی ہے۔ (۳)

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ ہر فعل ذبح کے لئے الگ الگ بسم اللہ کہا جائے۔ (۴)

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کرنے والا خود بسم اللہ کہے —— اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا اس کی طرف سے کہہ دے تو کافی نہیں۔ (۵)

☆ جانور ذبح کئے جانے کی وجہ سے جس طرح حلال ہوجاتا ہے، اسی طرح اس کی وجہ سے جانور پاک بھی ہوجاتا ہے لہٰذا خنزیر کے علاوہ کوئی اور جانور جس کا کھانا حرام ہو، ذبح کیا جائے تو اس کے چمڑے اور گوشت پاک ہوجائیں گے اور کھانے کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے اس کا استعمال جائز ہوگا۔ (۶)

☆ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے برقی صدمات پہنچانا مکروہ ہے، اس سے جانور کو اذیت تو ہوتی ہی ہے۔ مگر علاوہ اس کے دوران خون کے متاثر ہونے کا بھی اندیشہ ہے۔ اگر برقی صدمات اتنے گہرے ہوجائیں کہ جانور کا بقا مشکل ہوجائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا اور وہ مردار کے حکم میں ہوگا۔

(حلال وحرام جانور کی تفصیل کے لئے "حیوان"، ذبح اضطراری کے احکام کے لئے "صید"، نیز "جنین"، "حیات" اور "اہل کتاب"، "بندوق" اور "آلات ذبح" کے الفاظ ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔)

مشینی ذبیحہ

ذبح کے سلسلہ میں اس دور کا ایک اہم مسئلہ مشینی ذبیحہ کے حلال یا حرام ہونے کا ہے۔ مشینی ذبیحہ کے سلسلہ میں کئی باتیں قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ عام طور پر ذبح کرنے سے پہلے الیکٹرک شاک لگائے جاتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں ابھی اُوپر گفتگو ہوچکی ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض مشینوں کے ساتھ ایک معاون کی ضرورت پڑتی ہے جیسے ایک شخص نے بٹن دبا کر مشین چالو کردیا۔ اب دوسرے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو آلۂ ذبح کے چلنے کے وقت مرغیوں کی گردن کو آلۂ ذبح کے سامنے کرتا ہے۔ اس کی حیثیت ذبح میں تعاون کرنے والے کی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بسم اللہ کہنے کا حکم اس شخص سے بھی متعلق ہے جو خود ذبح نہ کررہا ہو، لیکن ذبح

(۱) ھندیہ ۲۸۶/۵، شرح مھذب ۷۷/۹ (۲) شرح مھذب ۷۶/۹
(۳) ھندیہ ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع ۴۸/۵
(۴) درمختار ۱۹۲/۵ (۵) ھندیہ ۲۸۶/۵
(۶) ھندیہ ۲۸۶/۵

کرنے میں معاون ہو؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء کی صراحت موجود ہے کہ اصل ذبح کرنے والے کے ساتھ ساتھ ذبح میں تعاون کرنے والے کا بھی بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔

اراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب في الذبح واعانه على الذبح سمى كل وجوبا فلو ترك احدهما او ظن ان تسمية احدهما تكفي حرمت . (۱)

قربانی کے ارادہ سے ذبح کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے۔ اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو "بسم اللہ" کہنا واجب ہے اگر ان میں سے ایک "بسم اللہ" نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا "بسم اللہ" کہنا کافی ہے تو ذبیحہ حرام ہوگا۔

—— لہٰذا اگر مشینی ذبیحہ حلال ہے تو جو ذبح میں معاون ہو اس کا بھی بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔

غالباً بعض جگہ یہ صورت مروج ہے کہ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کی آواز ریکارڈ کی ہوئی ہے، مشین چلتی رہتی ہے اور ٹیپ کے ذریعہ یہ آواز مسلسل بجائی جاتی ہے۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیوں کہ ذبح کرنے والے کا بسم اللہ کہنا ہی معتبر ہے، کسی اور شخص یا شئ کا بسم اللہ کہنا معتبر نہیں۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ومن شرائط التسمية ان تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لايحل . (۲)

تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ تسمیہ ذبح کرنے والا کہے، اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

چنانچہ فقہاء نے ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے میں نیابت کو بھی جائز نہیں رکھا۔ **لو سمى له غيره فلاتحل . (۳)**

سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ مشین کے ذریعے جو جانور ذبح کئے جائیں، کیا اس کی نسبت بٹن دبا کر مشین چلانے والی کی طرف ہوگی اور بٹن دبا دینے والے کا بسم اللہ کہہ دینا کافی ہوگا؟

اس سلسلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ نیز مشین کی نوعیت بھی مختلف ہو سکتی ہے اور اس اعتبار سے احکام میں بھی فرق واقع ہوگا۔ بنیادی طور پر یہ مشین دو طرح کی ہو سکتی ہے ایک یہ کہ مشین میں نصب آلۂ ذبح کے نیچے بہت ساری مرغیاں موجود ہوں۔ بٹن دبایا جائے اور بٹن دبانے کے ساتھ ہی آلہ چلے اور اس آلہ کے نیچے موجود مرغیاں بیک وقت ذبح ہو جائیں اور بس، پھر دوبارہ مرغیاں لائی جائیں۔ دوبارہ بٹن دبایا جائے اور اسی طرح جو مرغیاں آلۂ ذبح کے نیچے موجود ہوں وہ ایک دفعہ میں ذبح ہو جائیں۔

یہ صورت عام طور پر اہل علم کے نزدیک جائز اور درست ہے، اس صورت کے بارے میں دو اُمور قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ کیا یہ فعل ذبح بسم اللہ کہتے ہوئے بٹن دبانے والے مسلمان کی طرف منسوب ہوگا۔ جب کہ ذبح کا فعل مشین انجام دے

(۱) درمختار ۵/۲۱۲ (۲) ردالمحتار ۵/۱۹۴ (۳) ردالمحتار ۵/۱۹۴

رہی ہے نہ کہ انسان؟ دوسرے کیا ایک دفعہ بسم اللہ کہہ دینا اتنی ڈھیر ساری مرغیوں کے لئے کافی ہوجائے گا؟ — ان میں سے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی فعل اور اس کو انجام دینے والے کے درمیان "فاعل مختار" یعنی اپنے ارادہ واختیار سے کسی فعل کو انجام دینے والے شخص کا واسطہ نہ ہو تو فعل اسی شخص کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ جیسے "الف" نے "ب" کو تیر کا نشانہ بنایا، تو اصل میں "ب" کو زخمی کرنے والی شئی "تیر" ہے، نہ کہ "الف"، لیکن چوں کہ تیر قدرت واختیار سے محروم ہے اور فاعل مختار نہیں، اس لئے اس کی نسبت "الف" کی طرف کی جائے گی اور وہی مجرم سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں چوں کہ مشین ایک "فاعل غیر مختار" ہے، للہذا فعل ذبح کی نسبت بٹن دبانے والے کی طرف ہوگی۔ چنانچہ فقہاء نے "ذبح اضطراری" یعنی شکار کے بارے میں یہی لکھا ہے کہ فعل ذبح تیر پھینکنے اور کتا چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ **والفعل يضاف الى مستعمل الآلة لا الى الآلة .** (۱)

جہاں تک یہ سوال ہے کہ ایک بسم اللہ کئی ذبیحوں کے لئے کافی ہوجائے گا؟ تو اس سلسلہ میں اس اُصول کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ بسم اللہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے نہ کہ ذبح کئے جانے والے جانور سے۔ یعنی اگر ذبح کا فعل ایک بار پایا جائے اور اس سے متعدد جانور ذبح ہوجائیں، تو ایک ہی بار بسم اللہ کہنا ان سب کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں صراحتیں موجود ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر ایک ہی دفعہ بسم اللہ کہہ کر بہ یک وقت کئی جانوروں پر آلۂ ذبح کو چلایا جائے تو وہ سب حلال ہوں گے اور یہی ایک دفعہ بسم اللہ کہنا تمام جانوروں کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا ——

لو امرّ السكين على كل جاز بتسمية واحدة . (۲)

نیز علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں :

لو اضجع شاتين احداهما فوق الاخرى فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف مالو ذبحهما على التعاقب لان الفعل يتعدد فتعدد التسمية . (۳)

اگر ایک کے اُوپر ایک دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کردیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے۔ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جارہا ہے، اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔

اس لئے بہ ظاہر اس صورت کے جائز ہونے میں کلام نہیں مشین کی دوسری صورت یہ ہے کہ بٹن دبانے پر مشین چل پڑے، مرغیاں آتی رہیں اور ذبح ہوتی رہیں، اس سلسلہ میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک جب تک مشین بند نہ ہو اور دوسرے الفاظ میں فعل ذبح منقطع نہ ہو، اس وقت تک جتنے جانور آلۂ ذبح پر آکر ذبح ہوجائیں، وہ سب حلال ہیں۔ کیوں کہ جب تک یہ فعل منقطع نہ ہو۔ جتنے جانور ذبح ہوں گے وہ اسی بٹن دبانے والے شخص کے فعل ذبح کی طرف منسوب ہوں گے اور اس کا کہا ہوا بسم اللہ ان تمام

(۱) بدائع الصنائع ۵/۴۲　　(۲) هنديه ۵/۲۸۹　　(۳) ردالمحتار ۹/۴۳۹

جانوروں کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگا۔دوسری رائے یہ ہے کہ پہلی دفعہ کے بعد جو جانور آتے رہے اور ذبح ہوتے رہے وہ حلال نہیں ہوں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ راقم الحروف کو ان دونوں رایوں میں سے کسی ایک پر پورا اطمینان نہیں۔البتہ زیادہ رجحان پہلی رائے کی طرف ہے، کیوں کہ ذبیحہ میں شریعت کا اصل مقصود تین باتیں ہیں۔اول یہ کہ جانور کے جسم میں پائے جانے والا بہتا ہوا خون پوری طرح نکل جائے، دوسرے کسی مشرک نے فعل ذبح انجام نہ دیا ہو، تیسرے ذبح کے وقت اللہ ہی کا نام لیا گیا ہو، غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔غور کیا جائے تو ذبح کی اس صورت میں یہ تینوں باتیں پائی جاتی ہیں۔دم مسفوح (بہتا ہوا خون) پوری طرح نکل جاتا ہے، فعلِ ذبح میں کسی مشرک کی شرکت نہیں، ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہیں لیا گیا ہے بلکہ بٹن دبانے والے نے بسم اللہ کہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کوئی فعل شروع ہونے کے بعد جب تک منقطع نہ ہو، ایک ہی فعل سمجھا جاتا ہے اور اسی فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے بہ ظاہر مشینی ذبیحہ کی یہ صورت جائز معلوم ہوتی ہے۔

یہ تمام تفصیل احناف اور جمہور کے مسلک پر ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔لہٰذا اگر کوئی شخص قصداً اور عمداً بھی بسم اللہ نہ کہے تو ذبیحہ حلال ہوجاتا ہے۔یہ قول گو دلیل کے اعتبار سے قوی نہیں لیکن بے دلیل بھی نہیں اور فقہاء متقدمین میں بھی بعض اہل علم اس کے قائل رہے ہیں۔اس لئے اس کو خلاف اجماع قرار دینا بھی درست نہیں۔لہٰذا حضرات شوافع کے نزدیک مشینی ذبیحہ کی صورت کے حلال ہونے میں کوئی کلام نہیں واللہ اعلم.

جہاں تک مشین کے ذریعہ جانور کے چمڑے اُتارنے اور گوشت کاٹنے وغیرہ کا عمل ہے یا مشین کے ذریعہ جانور کے نقل وحمل انجام پانے کی صورت ہے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : راقم الحروف کی تالیف —— ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' میں مقالہ ''مشینی ذبیحہ'')

ذراع

فقہاء کے یہاں پانی کے مسئلہ میں یہ بحث آتی ہے کہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ (ذراع) چوڑا ہو اور وہ پانی سے پُر ہو تو اس کو ''کثیر پانی'' سمجھا جائے گا۔اسی ذیل میں فقہاء نے ''ذراع'' کی تحدید کرنے کی کوشش کی ہے۔ذراع کی مقدار کی بابت فقہاء کے تین اقوال منقول ہیں : ایک یہ کہ اس سے مراد چھ مشت ہے اور ہر مشت کی چار انگلیاں، اس طرح ایک ذراع چوبیس انگشت کے برابر ہوا (۱) دوسرا قول ہے کہ سات مشت ایک ذراع ہے، اس قول پر ۲۸ انگشت کی مقدار ہوتی ہے (۲) تیسری رائے ہے کہ سات مشت اور ہر مشت پر ایک انگشت کا اضافہ گویا ۳۵ انگشت، ابن نجیمؒ نے قاضی خاںؒ سے اس رائے کی ترجیح نقل کی ہے (۳) —— اور بعض حضرات کا یہ بھی خیال ہے کہ ہر زمانہ اور علاقہ میں وہاں کا مروجہ ''ذراع'' معتبر ہوگا

(۱) مختارات النوازل، ورق (مخطوط) (۲) ردالمحتار ۱۴۲/۱ ط : رشیدیہ پاکستان (۳) البحرالرائق ۷۶/۱، ط : پاکستان

(۱)—مختلف اہل علم نے ان میں سے الگ الگ قول کو ترجیح دی ہے، بقول علامہ ابن ہمامؒ : **کل منها صححه من ذهب اليه** . (۲)

حقیقت یہ ہے کہ آب کثیر اور آب قلیل میں فرق کے سلسلہ میں ۱۰×۱۰ کا قول کسی نص سے نہ صراحۃً ثابت ہے، نہ اشارۃً ، یہ محض فقہاء کا تخمین و اندازہ ہے اور چوں کہ عوام کے لئے اس طرح کی تحدید میں آسانی ہوتی ہے۔ اس لئے ازراہ سہولت بعد کے فقہاء نے اس کو اختیار کیا ہے۔ پس ، ایک اندازہ و تخمین کی بابت اس درجہ تحدید کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ گویا وہ شارع کا قول ہو۔ جس جگہ جس مقدار کو ''ذراع'' کہا جاتا ہو، وہاں اس کے مطابق عمل کافی ہونا چاہئے۔

ذکورۃ (مرد ہونا)

ہر چند کہ اسلام نے عورتوں کو اعزاز و وقار کا مقام عطا کیا ہے، ان کو ان کے جائز حقوق بخشے اور ان کے بارے میں تاریخ کے مختلف ادوار میں جو افراط و تفریط روا رکھا گیا تھا، ان سے دامن بچاتے ہوئے ایک معتدل اور متوازن سماج کی تعمیر کی۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان صلاحیتوں اور صلاحیت کار کے میدانوں کا جو فرق ہے، اس کو نظر انداز کر دینا قانون فطرت سے منہ پھیرنے کے مترادف ہوگا۔ فقہ اسلامی میں اس کا خوب پاس ولحاظ رکھا گیا ہے اور اس کا مقصد عورتوں کی قدر و منزلت کو کم کرنا نہیں ہے بلکہ ایسی گرانباریوں سے ان کو نجات دینا مقصود ہے جو ان کی فطری نزاکت و لطافت کے لئے ناموزوں اور ان کے فرائض مادری کی ادائیگی میں رکاوٹ ہوں۔

مردوں کے خصوصی احکام

چنانچہ جہاد مردوں پر فرض ہے عورتوں پر نہیں (۳) حدیث و سیرت کی کتابوں میں خواتین کے جہاد میں شرکت کا جو ذکر آتا ہے، وہ غیر معمولی حالات میں خواتین کی رضا کارانہ طبی خدمات کے قبیل سے ہے نہ کہ باضابطہ جہاد میں شرکت۔ مسلم مملکت کے غیر مسلم باشندوں پر دفاعی ٹیکس کے بطور جو ''جزیہ'' لیا جاتا ہے، وہ بھی صرف مردوں سے لیا جائے گا عورتوں سے نہیں (۴) سربراہ مملکت کے فرائض مرد انجام دے گا، عورتوں کو اس ذمہ داری سے سبکبار رکھا گیا ہے (۵) —— حدود و قصاص کے مقدمات میں صرف مرد ہی قاضی ہو سکتے ہیں، عورتیں نہیں ہوں گی (۶) دوسرے مقدمات میں گو عورتیں قاضی ہوسکتی ہیں مگر ان میں بھی عورتوں کا قاضی ہونا بہتر نہیں، یہ رائے حنفیہ کی ہے۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت مطلقاً قاضی نہیں ہوسکتی (۷) تمام حدود زنا، شراب نوشی، چوری، راہزنی، تہمت تراشی، ارتداد نیز قصاص کے مقدمات میں صرف مردوں ہی کی گواہی معتبر ہوگی، عورتوں کی نہیں۔ (۸)

نکاح کی گواہی کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے

---

(۱) ردالمحتار ۱/۱۴۲ (۲) فتح القدير ۱/۸۰ (۳) بدائع الصنائع ۷/۹۸
(۴) بدائع الصنائع ۷/۱۱۱ (۵) الفقه الاسلامی وادلته ۶/۴۸۲ (۶) بدائع الصنائع ۷/۳
(۷) الفقه الاسلامی ۶/۴۸۲ ، بداية المجتهد ۲/۴۴۹ (۸) رحمة الامة ۴۱۹ باب الشهادات

نزدیک نکاح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے اور ثابت بھی ہو جاتا ہے(۱) امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک عورتوں کی گواہی نکاح میں نامعتبر ہے۔ دو مردوں کی گواہی ضروری ہے(۲) — عورت کی جسمانی ساخت اور فطری لطافت کے تحت امام ابوحنیفہؒ نے عورت کو راہزن ماننے سے انکار کیا ہے، لہٰذا اگر راہزنوں کی ٹولی میں عورت ہو تو اس پر راہزنی کی سزا جاری نہ ہوگی بلکہ امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک تو اس عورت کی شرکت کی وجہ سے پورا قافلہ ہی سزا سے بچ جائے گا(۳) — لیکن اکثر فقہاء کے نزدیک مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور یہی رائے فقہاء احناف میں امام طحاویؒ کی ہے۔(۴)

اس سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لئے دیکھنا چاہئے :— ''نساء'' (عورت)

ذمہ

لغت میں ''ذمہ'' کے معنی عہد کے ہیں۔ وعدہ و عہد کو ذمہ اس لئے کہتے ہیں کہ عہد شکنی اور وعدہ خلافی ''مذمت'' کا باعث ہوتا ہے اور مذموم سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے مسلم مملکت کے غیر مسلم شہریوں کو ''اہل ذمہ'' یا ''ذمی'' کہا جاتا ہے کہ ان سے بقاء باہم کا عہد ہو چکا ہے اور اس کی خلاف ورزی مذموم و ناپسندیدہ ہے۔ فقہاء کے یہاں یہ ایک اہم اصطلاح ہے۔

علامہ قرافیؒ نے ''ذمہ'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

انها معنى شرعي مقدر في المكلف قابل للالتزام واللزوم . (۵)

ذمہ وہ حقیقت شرعی ہے، جو مکلف میں پائی جاتی ہے اور جو التزام اور لزوم کو قبول کرتا ہے۔

حمویؒ نے بھی الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات کہی ہے۔ ان تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا وہ وصف جس کی وجہ سے وہ اس لائق ہوتا ہے کہ دوسروں پر اس کے حقوق عائد ہوں اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں، ''ذمہ'' ہے۔ ذمہ کا یہ مفہوم اور شریعت کی ایک اور اہم اصطلاح ''اہلیت'' کے مفہوم میں خاصی قربت پائی جاتی ہے۔ علامہ قرافیؒ نے بھی اس پر بحث کی ہے اور منطق کی اصطلاح میں دونوں کے درمیان ''عموم خصوص من وجہ'' کی نسبت بتائی ہے، یعنی کبھی ذمہ اہلیت کے بغیر کبھی اہلیت ذمہ کے بغیر اور کبھی دونوں ایک ساتھ پائے جاتے ہیں(۶) ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے بھی اس پر کسی قدر تفصیل سے کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حقوق و فرائض کے قابل ہونا ''اہلیت'' ہے اور انسان میں اس قابلیت کے محل ہونے کی کیفیت ''ذمہ'' ہے۔(۷)

احکام وخصوصیات

فقہاء کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمہ سے جو احکام اور خصوصیات متعلق ہیں۔ وہ یہ ہیں :

(۱) هنديه ۲۶۷/۱　(۲) الفقه الاسلامي ۴۴/۷　(۳) بدائع الصنائع ۹۱/۷
(۴) حوالهٔ سابق　(۵) الفروق ۲۳۱/۳، فرق ۱۸۳　(۶) الفروق ۲۳۱/۳
(۷) المدخل الفقهي العام ۸۳/۳-۱۸۲

۱) ''ذمہ'' ایک مستقل انسانی شخصیت کے لئے ہی ثابت ہوتا ہے حیوانات پر نہ حقوق ثابت ہوتے ہیں اور نہ ان کے لئے حق ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حیوان کے لئے وصیت کردے تو یہ وصیت معتبر نہ ہوگی (۱) —— اسی طرح ''زیر حمل بچہ'' یعنی جنین کی مستقل شخصیت نہیں ہے بلکہ وہ اپنے ماں کے وجود کا ایک حصہ ہے، اسی لئے اس پر کوئی حق ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں خود جنین کے حقوق ثابت ہوتے ہیں مگر وہ بھی ایک حد تک نامکمل، یعنی نسب، میراث، وصیت اور وقف کا استحقاق۔ چنانچہ قبل از ولادت اس کے لئے ہبہ یا اس کے لئے کسی چیز کی خرید کرنے کی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

۲) ''ذمہ'' کے بغیر کسی مستقل انسانی شخصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا اسی لئے پیدائش کے ساتھ ہی ہر شخص کو ''ذمہ'' حاصل ہوجاتا ہے، کیوں کہ پیدا ہوتے ہی انسان کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر ثابت ہونے لگتے ہیں اور یہ ذمہ حاصل ہوئے بغیر نہیں ہوسکتا۔

۳) ہر زندہ شخص کو جو ''ذمہ'' حاصل ہے، یہ کب ختم ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں تین نقاط نظر ہیں۔ اول یہ کہ محض موت کے ساتھ ہی ذمہ ختم ہوجاتا ہے۔ اب نہ اس کا حق ثابت ہوسکتا ہے اور نہ اس پر، یہ رائے بعض حنابلہ کی ہے —— دوسری رائے یہ ہے کہ تا ادائیگی دین اور تصفیۂ ترکہ موت کے بعد بھی ذمہ باقی رہتا ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ متوفی کا ذمہ اس کے دین کے ساتھ رہن ہے تا آنکہ اس کی طرف سے دین ادا کردیا جائے۔ اس رائے کے مطابق موت کے بعد بھی مردہ کے ذمہ یا خود مردہ کے حقوق ثابت ہوسکتے ہیں، مثلاً ایک شخص نے شکار کے لئے جال پھینکا اور مرگیا، اب جو پرندے اس جال میں پھنسیں گے وہ متوفی شکاری کی ملکیت سمجھے جائیں گے اور اس کے متروکہ میں متصور ہوں گے یا کسی نے عین راستہ میں کنواں کھودا اور خود اس کا انتقال ہوگیا۔ اس کے بعد کوئی جانور اس میں گر کر مرگیا تو جانور کی قیمت اس کے ترکہ میں سے ادا کی جائے گی۔ یہ رائے شوافع، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی ہے۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے کہ اصل میں تو موت ''ہادم ذمہ'' ہے، لیکن بعض استثنائی صورتیں ہیں جن میں موت کے بعد بھی ذمہ کو باقی تصور کیا جاتا ہے، اسی لئے موت کے بعد اس کے لئے ہبہ و وصیت کا اعتبار نہیں۔ اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک میت کی موت کے بعد —— اگر وہ دین کی ادائیگی کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ گیا ہو، کوئی شخص اس کے دین کی ادائیگی کا کفیل بنے تو اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ موت کے ساتھ ہی اس کا دین ساقط ہوگیا، اگر وہ دین کی ادائیگی کے بقدر متروکہ چھوڑ کر جاتا تو دین کی ادائیگی واجب رہتی۔ (۲)

ذھب (سونا)

سونا اور چاندی دو ایسی معدنیات ہیں کہ اسلام کی نظر میں ان کی تخلیق ''زر'' اور ذریعۂ تبادلہ بننے کے لئے ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زمانۂ قدیم سے یہ آرائش اور زیبائش کا بھی اہم ذریعہ رہے ہیں، اسی لئے اسلام میں ان کے

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۵/۸

(۲) ملخص از: المدخل الفقہی العام للزرقاء ۹۹/۳-۱۹۱

بے جا اور مسرفانہ استعمال کو ناپسند کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا : ریشمی لباس اور سونا میری اُمت کے مردوں کے لئے حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہے(۱) ایک اور روایت میں ہے کہ سونے کا حلقہ پہننا گویا آگ کا حلقہ پہننا ہے(۲) — عورتوں کے لئے گو آپ ﷺ نے سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن آپ ﷺ کے تمام ارشادات کو سامنے رکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ خواتین کے لئے بھی سونے کے استعمال میں مبالغہ اور غلو پسندیدہ نہیں ہے۔(۳)

حدیث کی ان تصریحات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے احکام متعین کئے ہیں کہ مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا استعمال جائز نہیں عورتوں کے لئے جائز ہے۔ البتہ چاندی کی انگوٹھی میں نگینہ کو پیوست کرنے کے لئے سونے کی کیل استعمال کی جائے تو اس کی گنجائش ہے۔(۴)

جس طرح خود سونے کا استعمال صحیح نہیں، اسی طرح نابالغ بچوں کو بھی سونا پہنانا جائز نہیں۔(۵)

سونے کا برتن استعمال کرنا بھی جائز نہیں اور اس پر قریب قریب فقہاء کا اتفاق ہے(۶) اس سلسلہ میں خود رسول اللہ ﷺ کا ارشاد موجود ہے کہ سونے اور چاندی کے برتن میں خورد و نوش نہ کرو" **لاتشربوا فی آنیة الذهب والفضة ولا تاكلوا فی صحافهما**"۔(۷)

اسی طرح سونے کے بنے ہوئے قلم کا استعمال بھی جائز نہیں (۸) عورتوں کے لئے بھی صرف سونے کے زیورات کے استعمال کی ہی اجازت ہے، باقی دوسری چیزوں میں ان کے لئے بھی وہی احکام ہیں جو مردوں کے لئے ہیں (۹) مردوں کے لئے سونے سے بنے ہوئے تار کے کپڑے کا استعمال بھی ناجائز ہے۔ البتہ حنفیہ نے چار انگشت تک اجازت دی ہے۔(۱۰)

مصحف قرآنی کو سونے کے پانی سے منقش کرنا یا مسجد میں سونے کے پانی سے منقش تحریر لکھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔(۱۱)

ایسے برتنوں وغیرہ کا استعمال جس پر سونے کا پانی چڑھایا گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ اس کی حیثیت ضمنی ہے۔ دوسرے فقہاء اس سے منع کرتے ہیں(۱۲) — البتہ ازراہِ علاج سونے کا استعمال جائز ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عرفجہ بن اسعد کو سونے کی مصنوعی ناک استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی (۱۳) اسی بناء پر فقہاء نے سونے کے تار سے دانت باندھنے کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی متبادل نہ ہو۔(۱۴)



---

(۱) ترمذی ۲۱۹/۱، باب اللباس وقال هذا حديث حسن صحيح، نسائی ۲۸۴/۲ باب تحريم الذهب على الرجال
(۲) ابوداؤد کتاب الخاتم ۵۸۱
(۳) دیکھئے: ابوداؤد کتاب الخاتم، ماجاء فی الذهب للنساء ۸۲-۵۸۱
(۴) ردالمحتار ۲۲۹/۵، ھدایہ مع الفتح ۲۳/۱۰
(۵) درمختار علی هامش الرد ۲۳۱/۵ (۶) المغنی ۵۸/۱، شرح مهذب ۲۴۲/۱
(۷) بخاری ۸۴۱/۲ باب الشرب فی آنية الذهب
(۸) درمختار ۲۷۰/۵
(۹) ردالمحتار ۲۷۰/۵
(۱۰) حوالۂ سابق
(۱۱) ردالمحتار ۲۲۷/۵
(۱۲) المغنی ۵۹/۱
(۱۳) ابوداؤد ۵۸۱ باب ماجاء فی ربط الاسنان بالذهب
(۱۴) ھدایہ مع الفتح ۲۳/۱۰

راہب

اسلام نے اپنے دشمنوں کے معاملہ میں بھی جس رواداری کو روا رکھا ہے، اس کے تحت عام حالات میں راہبوں اور مذہبی پیشواؤں کے قتل کو حالت جنگ میں بھی منع کیا گیا ہے، حضرت ابوبکر ؓ باضابطہ فوج کو اس کی ہدایت فرماتے تھے (۱) چنانچہ اگر راہب اور مذہبی پیشوا عملاً جنگ میں شریک نہ ہوں اور سازشی لوگ ہوں، تو امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں اسے قتل نہیں کیا جائے گا، امام شافعیؒ سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں۔(۲)

اگر وہ خود شریک جنگ ہوں تو بالاتفاق قتل کئے جائیں گے (۳) —— اسی طرح اگر سازشی لوگ ہوں تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا: **واھل الصوامع اذا کان لھم رای وتدبیر قتلوا بالاتفاق** (۴) اس لئے کہ ایسے لوگوں سے درگذر خود اپنی سلامتی کے لئے خطرہ کو دعوت دینا ہے!

ربا (سود)

لغت میں "ربا" کے معنی "زیادت" اور اضافہ کے ہیں، ارشاد خداوندی ہے: **فاذا انزلنا علیھا الماء اھتزت وربت**، اصطلاح شرع میں ہر اضافہ ربا نہیں۔ بلکہ مالی لین دین کے معاملہ میں ایسا مالی اضافہ، جس کا دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو "ربو" کہلاتا ہے، **فضل مال لا یقابلہ عوض فی معاوضۃ مال بمال** (۵) —— اس کو اُردو زبان میں "سود" اور انگریزی زبان میں "Intrest" کہتے ہیں۔

سود کی حرمت

سود کی حرمت پر اُمت کا اجماع واتفاق ہے (۶) — قرآن مجید کی کم سے کم تین آیتیں سود کے حرام ہونے پر ناطق ہیں:

الذین یاکلون الربوٰ لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس، ذالک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوٰ واحل اللہ البیع وحرم الربوٰ. (البقرہ: ۲۷۵)

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قبروں سے نکل کر اس طرح کھڑے ہوں گے جیسے شیطان نے کسی کو چھوکر بدحواس کردیا ہو، یہ اس لئے ہوگا کہ وہ کہا کرتے تھے کہ خرید وفروخت سود کی طرح ہے حالاں کہ اللہ نے خرید وفروخت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

یمحق اللہ الربوٰ ویربی الصدقات واللہ لایحب کل کفار اثیم. (البقرہ: ۲۷۶)

اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور اللہ تعالیٰ ناشکروں اور گنہ گاروں کو دوست نہیں رکھتا۔

یایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقی من

---

(۱) المغنی ۲۵۰/۹ (۲) رحمۃ الامہ ۳۸۲ (۳) المغنی ۲۵۱/۹
(۴) رحمۃ الامہ ۳۸۲ (۵) ھندیہ ۱۱۷/۳ الفصل السادس فی تفسیر الربا واحکامہ
(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶۷۰/۴، باب الربو

الربا ان کنتم مومنین ، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلِمون ولاتُظلمون . (البقرہ : ۲۷۹-۲۷۸)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرواور اگر ایمان رکھتے ہو تو جتنا سود باقی رہ گیا ہے، اس کو چھوڑ دو، پھر اگر ایسا نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔

یاایها الذین امنوا لاتاکلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلکم تفلحون .

(آل عمران : ۱۳۳)

اے ایمان والو! دوگنا، چوگنا سود نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تاکہ فلاح پا جاؤ۔

ان کے علاوہ نساء (۱۶۱-۱۶۰) میں یہودیوں کے سودی کاروبار کی مذمت فرمائی گئی ہے، نیز بعض حضرات نے "روم ۲۹" میں بھی "ربا" سے اصطلاحی معنی مراد لیا ہے اور اس کے حرام و مذموم ہونے پر استدلال کیا ہے۔

حدیثیں بھی کثرت سے سود کی حرمت پر شاہد ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ راوی ہیں :

لعن رسول الله ﷺ اکل الربا وموکله وشاهده وکاتبه . (۱)

رسول اللہ ﷺ نے سود کھانے والے، کھلانے والے یعنی دینے والے، سود کے گواہ اور سود کی تحریر لکھنے والے پر لعنت کی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

اربع حق علی الله ان لایدخلهم الجنة ولا یذیقهم نعیمها مدمن الخمر واکل الربا واکل مال الیتیم بغیر حق والعاق لوالدیه . (۲)

اللہ تعالیٰ پر حق ہے کہ وہ چار شخص کو جنت میں داخل نہ کریں اور جنت کی نعمت چکھائیں تک نہیں، ہمیشہ شراب پینے والا، سود کھانے والا، ناحق یتیم کا مال کھانے والا اور والدین کا نافرمان۔

متعدد روایات میں یہ بات فرمائی گئی ہے کہ سود کے گناہ کے ستر درجات ہیں اور ان میں کمتر درجہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی ماں سے زنا کرلے (۳) —— سود ایسا جرم ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے مرتکبین پر دنیا ہی میں قحط کا عذاب آجاتا ہے (۴) —— سود کی وجہ سے ہونے والی بے برکتی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ سود کے ذریعہ گو مال کی کثرت ہو جائے مگر انجام کار اس میں کمی واقع ہوگی۔ **ما احد اکثر من الربا الا کان عاقبة امره الی قلة** (۵) — فی زمانہ سود کی جو کثرت اور عموم ہے۔ آپ ﷺ نے اس کی پیشین گوئی بھی فرمائی ہے کہ

---

(۱) ابو داؤد ۴۷۳/۲ باب فی اکل الربو وموکله مسلم کی روایت میں اضافہ ہے کہ وہ سب برابر ہیں" وهم سواء " ۲۷/۲ ، باب الربا

(۲) مستدرک حاکم ، حدیث نمبر ۲۲۶۰ (۳) دیکھئے : مجمع الزوائد ۱۱۷/۴ (۴) مسند احمد عن عمرو بن عاصؓ ۲۰۵/۴

(۵) ابن ماجه ۱۶۵/۲ عن ابن مسعودؓ

لیاتین علی الناس زمان لایبقی منهم احد الا اکل الربا فمن لم یاکله اصابه من غباره. (۱)

لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی سود کھانے سے بچ نہ سکے گا، اگر سود نہیں کھائے تب بھی اس کا غبار لگ کر رہے گا۔

ایک طرف سود کی حرمت و ممانعت میں یہ شدت ہے، دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ حرمت سود کی آیت آخر آخر نازل ہوئی ہے اور سود کی انواع واقسام اور جزوی احکام کی بابت صحابہ کو آپ ﷺ سے اسی طرح کی تفصیلات حاصل نہ ہو سکیں، جو زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلق مروی و منقول ہیں، اس لئے سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

ان آخر مانزلت آیة الربا وان رسول الله ﷺ قبض ولم یفسرها لنا فدعوا الربوا والریبة. (۲)

آخر آخر میں نازل ہونے والی آیت سود والی آیت ہے رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی اور آپ ﷺ اس کی تفسیر نہیں فرما سکے، لہٰذا سود اور شبہۂ سود سے بچو۔

اسی لئے صحابہ اس باب میں اس درجہ محتاط تھے کہ مقروض کا ہدیہ قبول کرنے اور اس کی سواری سے وقتی استفادہ کرنے سے بھی اجتناب کرتے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

اذا اقرض احدکم اخاه قرضا فاهدیٰ الیه طبقا فلا یقبله اوحمله علی دابته فلا یرکبها الا ان یکون جری بینه وبینه مثل ذالک (۳)

جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور مقروض اسے کوئی طشت بھیجے یا اپنی سواری پر سوار کرے تو اسے قبول نہ کرے اور سوار نہ ہو، سوائے اس کے کہ پہلے بھی ان میں ایسا لین دین رہا ہو۔

"ربا" کے سلسلہ میں آپ ﷺ کا جو اُصولی ارشاد نقل کیا گیا ہے، وہ اس طرح ہے:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل ید ابید فمن زاد او استزاد فقد اربی. (۴)

سونا سونے کے بدلہ، چاندی چاندی کے، گیہوں گیہوں اور جو جو کے بدلہ، کھجور کھجور اور نمک نمک کے بدلہ برابر اور نقد بیچا جائے، جس نے زیادہ دیا یا زیادہ کا مطالبہ کیا وہ سود کا مرتکب ہوا۔

فقہاء کی ایک جماعت اصحاب ظواہر کہلاتی ہے جو حدیث کے ظاہری مفہوم پر جمود کے لئے شہرہ رکھتی ہے، یہ جمود اکثر اوقات معقولیت کی حدوں کو پار کر جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک، انھیں چھ اشیاء میں سود ہے باقی چیزوں میں نہیں (۵) —— لیکن فقہاء اُمت نے ان کی اس رائے کو قابل قبول نہیں مانا ہے اور ان چھ چیزوں

(۱) أبوداؤد ۴۷۲/۲ کتاب البیوع، ابن ماجه ۱۶۵/۲ عن أبی هریرةؓ (۲) ابن ماجه ۱۶۴/۲ عن عمر بن الخطابؓ
(۳) ابن ماجه ۶۱/۲، باب القرض (۴) مسلم عن عبادةؓ بن صامت ۲۴/۲ (۵) شرح مهذب ۳۹۴/۹

کوایک علامتی تعبیر مان کرایسی ''علت'' دریافت کی ہے کہ جہاں جہاں وہ علت پائی جائے، وہاں وہاں سود حرام ہوگا۔

البتہ سود کی علت کیا ہے اور کن اموال میں سود کا تحقق ہوگا؟ اس کی تعیین وتحدید میں بھی خاصا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک علت جنس ہے اور دوسری علت قدر (۱) دوایسی چیزیں جن کی اصل الگ الگ ہو، جیسے گائے کا گوشت اور بکرے کا گوشت، ان کی جنس علاحدہ متصور ہوگی۔ اسی طرح دوایسی چیزیں جن کا مقصود الگ الگ ہو، چاہے ان کی اصل ایک ہی ہو، علاحدہ علاحدہ جنس سمجھی جائے گی۔ جیسے گیہوں کا دانہ اور گیہوں کا آٹا، زیتون کا پھل اور اس کا تیل کہ ان کے مقاصد استعمال جداگانہ ہیں (۲) —— قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ ''کیل'' (پیمانہ) کے ذریعہ ناپی جاتی ہو یا وزن کی جاتی ہو اور شریعت میں کم سے کم جو وزن معتبر ہے وہ نصف صاع ہے (۳) —— پس، دوایسی چیزیں جو جنس میں بھی متحد ہوں اور قدر میں بھی، خرید وفروخت میں ان دونوں کا برابر ہونا بھی ضروری ہے اور ہر دو جانب سے نقد ادائیگی بھی ضروری ہے، اگر کسی طرف سے زیادہ ہو اور دوسری طرف سے کم، تو یہ سود ہے اور اس کو اصطلاح میں ''ربو تفاضل'' کہا جاتا ہے اور اگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے اُدھار ہو تو یہ بھی سود ہے اور اس کو اصطلاح میں ''ربو نسیئہ'' کہتے ہیں۔ اس کی مثال سونے کی سونے یا گیہوں کی گیہوں سے خرید وفروخت ہے۔

اگر جنس بھی مختلف ہے اور قدر بھی، تو کمی وبیشی اور نقد و اُدھار دونوں صورتیں جائز ہیں، جیسے سونا، چاندی یا اس کے قائم مقام روپئے پیسے کے عوض تیل خریدنا کہ سونا چاندی ''وزنی'' ہے اور تیل ''کیلی'' اس لئے کہ قدر مختلف ہے اور دونوں کی جنس کا مختلف ہونا بھی ظاہر ہے، اس لئے ان دونوں کے باہمی تبادلہ میں کمی بیشی اور نقد واُدھار دونوں ہی صورتیں جائز ہیں مثلاً ایک سیب کی دوسیب کے بدلہ خرید وفروخت ہوسکتی ہے، اگر گن کر ان کی خرید وفروخت ہوا کرتی ہو۔ اگر جنس ایک ہو، مگر قدر جداگانہ یا قدر ایک ہو مگر جنس جداگانہ جیسے سونا اور چاندی یا جو اور گیہوں، تو ان کی باہم خرید وفروخت کم وبیش کے ساتھ ہوسکتی ہے یعنی تفاضل جائز ہے۔ مگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے اُدھار کی گنجائش نہیں۔ گویا ''نساء'' درست نہیں ہے۔ (۴)

ایسی قلیل مقدار جو ''نصف صاع'' سے بھی کم ہو، چوں کہ اوزان شرعی کے کم سے کم معیار سے بھی خارج ہے، اس لئے اس میں باوجود جنس کی وحدت کے سود کا تحقق نہیں ہوگا، مثلاً ایک دولپ گیہوں کا تبادلہ تین چار لپ گیہوں سے کرلیا جائے تو قباحت نہیں۔ (۵)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت نے ''تفاضل'' کو سود قرار دیا ہے اور کمی بیشی کی تحقیق ایسی ہی دو چیزوں میں ہوسکتی ہے، جن میں مساوات وبرابری کا تحقق بھی ہوسکتا ہو، اب دو چیزوں میں ظاہری مماثلت اور برابری اس وقت ہوسکتی ہے جب دونوں ہم پیمانہ ہو اور معنوی مماثلت اس وقت قائم ہوسکتی ہے جب دونوں کی ایک جنس ہو، اسی لئے ''قدر وجنس'' سود کے لئے علت

(۱) خلاصۃ الفتاوی ۱۰۲/۳ (۲) دیکھئے : ردالمحتار ۱۸۳/۴ (۳) الدرالمختار علی ھامش الرد ۱۸۰/۴
(۴) خلاصۃ الفتاوی ۱۰۲/۳ ، الدرالمختار علی ھامش الرد ۱۷۹/۴-۱۷۸ (۵) ردالمحتار ۱۷۸/۴

ہے۔(۱)

امام احمدؒ سے گو دو اقوال مروی ہیں، مگر جس قول کو حنابلہ کے نزدیک ترجیح حاصل ہے، وہ یہی ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک سونا اور چاندی میں ربو کی علت صرف اس کا زر (ثمن) ہونا ہے، باقی چار اشیاء جن کا حدیث میں ذکر ہے، ان میں علت ''مطعوم'' یعنی ''خوردنی'' ہونا ہے۔ چاہے وہ خوراک کے قبیل سے ہو یا سالن، ترکاری اور میوے ہوں یا ادویہ ہوں، یہ سبھی ''اموال ربویہ'' ہیں (۳) ——— اور ان کی باہم خرید و فروخت میں کمی بیشی اور نقد و اُدھار کے وہی اُصول برتے جائیں گے، جو اُوپر مذکور ہوئے ——— شوافع کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چھ چیزوں میں سود کی حرمت والی حدیث مبہم ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ اگر کھانے کی خرید و فروخت کھانے سے ہو تو آپ ﷺ نے برابری کا حکم فرمایا **الطعام بالطعام مثلا بمثل**، یہ روایت اس کے ابہام کی تفسیر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سونا اور چاندی کے علاوہ باقی اشیاء میں سود کی علت اس کا خوردنی ہونا ہے۔(۴)

فقہاء مالکیہ کے نزدیک ربا کی علت ربا النسأ میں محض کسی چیز کا خوردنی ہونا ہے، چنانچہ میوے، سبزیاں، شلجم وغیرہ بھی اس زمرہ میں داخل ہیں اور ان کی بیع بھی باہم نقد اُدھار نہیں کی جا سکتی، البتہ وہ چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو بطور دوا کے استعمال کی جاتی ہوں۔(۵)

ربا تفاضل اس وقت حرام ہوگا، جب کہ وہ چیز انسانی خوراک بن سکتی ہو اور دیر تک باقی رہ سکتی ہو، خوراک بننے سے مراد یہ ہے کہ اگر آدمی صرف اسی کو کھائے، تو غذا کی ضرورت پوری ہو جائے اور اس پر اکتفا کرنا کفایت کر جائے، جیسے گیہوں، چاول، کھجور، کشمش، انجیر وغیرہ ——— یہ اشیاء اگر اپنی ہی جنس سے فروخت کی جائیں، تو ان میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں، البتہ ایسی خوردنی اشیاء جو انسانی خوراک کے کام نہ آتی ہوں یا آتی ہوں دیرپا نہ ہو، جیسے میوہ جات وغیرہ ان کی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔(۶)

فقہاء مالکیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ حرمت ربا کا مقصود لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے، اس لئے اموال ربویہ ایسی چیز کو ہونا چاہئے، جو انسانی زندگی کے لئے بنیادی اہمیت کی حامل ہوں اور وہ ایسی اشیاء ہیں جن پر خوراک کا مدار ہو، نیز حدیث میں سونے چاندی کے علاوہ جن چار چیزوں کا ذکر ہے وہ سب اسی قسم کی اشیاء ہیں، گیہوں اور جو سے اجناس کی طرف اشارہ ہے، ''تمر'' سے ذخیرہ کے لائق میٹھی چیزیں کشمش اور شہد وغیرہ کی طرف اشارہ ہے اور نمک سے ان مسالجات کی طرف جو کھانے کو لذیذ اور بہتر بنانے کے لئے مطلوب ہیں۔(۷)

ان علتوں میں اور مختلف فقہاء کے ان اجتہادات میں، کون زیادہ قابل قبول اور قرین صواب ہے؟ اس میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ خود حافظ ابن رشد نے احناف کے نقطۂ نظر کو

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۳/۵ (۲) المغنی ۲۵/۴، باب الربا والصرف (۳) شرح مهذب ۳۹۵/۹
(۴) شرح مهذب ۳۹۵/۹ (۵) الشرح الصغير ۴۲/۳
(۶) الثمر الدانی ۴۹۷-۴۹۸، الشرح الصغير ۴۳/۳-۴۴ (۷) بداية المجتهد ۱۳۱

ترجیح دی ہے ـــــ البتہ فقہاء حنفیہ کے یہاں اموال ربویہ کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے، اس طرح لوہا، پیتل، تانبا، روئی، زعفران اور اس طرح کی نہ جانے کتنی اشیاء اموال ربویہ میں داخل ہو جائیں گی بلکہ اس زمانہ میں چوں کہ وہ چیزیں بھی وزن کے ذریعہ فروخت ہونے لگی ہیں، جو کسی زمانہ میں گنتی سے بیچی جاتی تھیں، اس لئے وہ سب اموال ربوی کے تحت آ جائیں گے اور چوں کہ روپے پیسے، سونے چاندی کے قائم مقام ہیں، موجودہ دور کے علماء نے اکثر مسائل میں ان کو درہم و دینار کا درجہ دیا ہے، اس لئے روپے پیسے سے ان اشیاء کی اُدھار خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہو جائے گی، اسی دقت کو دیکھتے ہوئے فقہاء احناف کو بعض جگہ تاویل وتوجیہ کی راہ اختیار کرنی پڑی ہے، چنانچہ روپے پیسے کے ذریعہ زعفران، روئی اور لوہے وغیرہ کی بیع کو اس طور جائز قرار دیا گیا کہ دراہم مثقال سے تولے جاتے ہیں اور زعفران، روئی اور لوہا وغیرہ ''قبان'' (اس زمانہ کا ایک پیمانہ) سے تولہ جاتا ہے(۱) ـــ اس لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کی رائے میں سہولت زیادہ ہے۔

شریعت اسلامی نے سود کی حرمت میں تجارتی اور غیر تجارتی اور ترقیاتی اور حاجاتی قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لئے تجارتی مقصد سے دیئے جانے والے قرض، جیسا کہ آج کل بینک اور سرکاری مالیاتی ادارے دیا کرتے ہیں، ان پر لیا جانے والا سود بھی اسی طرح حرام ہے جیسے دوسرے سود۔

راقم الحروف نے اس سلسلہ میں ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ اس طرح ہے :

(۱) آپ ﷺ نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کو ناجائز قرار دیا ہے، **کل قرض جرّ منفعة فهو ربا** . (۲)

(۲) شریعت نے سرمایہ کار کے لئے نفع اُٹھانے کی وہی صورت متعین کی ہے جس میں وہ نقصان کا خطرہ بھی برداشت کرے، اسی لئے شریعت نے اس بات سے منع کیا کہ مالک زمین اپنی زمین کاشت کار کو کاشت کے لئے دے اور اپنے لئے اس پیداوار کی ایک مخصوص مقدار متعین کر لے، جس کی کاشت وہ اس زمین میں کرے گا۔

(۳) قرآن و حدیث کی نصوص کے سلسلہ میں یہ اُصول تسلیم شدہ ہے کہ ان نصوص میں ہمیشہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ موقع ورود کا، **العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد** ـــــ لہٰذا اگر نزول قرآن کے زمانہ میں تجارتی قرض پر سود کا رواج نہ رہا ہو، تب بھی سود کی جو حقیقت قرآن وحدیث سے ثابت ہوتی ہے، اسی کا اعتبار ہوگا اور وہ ہر طرح کے سود پر صادق آتی ہے۔

(۴) یہ بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں تجارتی قرضوں کا رواج نہیں تھا، حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں بھی قبائل اور افراد ایک دوسرے سے تجارتی قرض لیا کرتے تھے۔ (۳)

لہٰذا موجودہ زمانہ میں بینک جو سود لیتے ہیں اور جو سود ادا

(۱) دیکھئے : بدائع الصنائع ۱۸۶/۵ ، ردالمحتار ۱۷۹/۴

(۲) الجامع الصغیر ۲۸۴/۲

(۳) ملاحظہ ہو تکملہ فتح الملہم ۵۷۱/۱-۵۷۴

کرتے ہیں۔ وہ سب حرام اور ناجائز ہیں اور ان کے سود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے کہ سود وہ مال ہوتا ہے جو معصوم یعنی شرعاً قابل احترام ہو، مسلمان کے لئے اس کا لینا مباح نہ ہو، حربی کا مال معصوم نہیں ہے، اس لئے دار الحرب میں مسلمان کا سود لینا جائز ہے، بلکہ اس کے حق میں یہ سود ہے ہی نہیں (۱) ——— مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دار الحرب میں حربیوں سے سود لینا جائز نہیں، اس لئے کہ قرآن و حدیث میں سود کی حرمت کا حکم مطلق ہے اور اس میں دار الحرب اور دار الاسلام کی کوئی تفریق نہیں، تو جس طرح دوسری منہیات و محرمات کسی خاص خطہ و علاقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، اسی طرح سود کے بھی کسی خاص علاقہ کے ساتھ تخصیص کی بھی کوئی معقول وجہ نہیں، واقعہ ہے کہ سود کی حرمت میں شدت اور اس باب میں شریعت کی ذکاوتِ حس اس دوسرے نقطۂ نظر کی تائید میں ہے، راقم الحروف نے ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' میں اس پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالنے کی سعی کی ہے، یہاں ازراہ اختصار اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

موجودہ زمانہ میں روپئے پیسے درہم و دینار کے درجہ میں ہیں، لہٰذا ان میں کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت حرام ہے اور سود میں داخل ہے، خود حدیث نبوی میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے آپ ﷺ نے فرمایا: **لاتبیعوا الدینار بالدینارین و لا الدرھم بالدرھمین** . (۲)

یہاں سونے چاندی کے بجائے آپ ﷺ نے درہم و دینار کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ جو چیز لوگوں کے لئے ذریعۂ تبادلہ بن جائے اور ثمن محض کا درجہ حاصل کرلے، وہ ربوی مال بن جاتا ہے اور اس میں کمی بیشی اور نقد و اُدھار سود ہو جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ قدیم فقہاء نے بعض مواقع پر ایک پیسہ کی بیع دو پیسے کے بدلہ (**بیع الفلس بالفلسین**) جائز قرار دی ہے، لیکن وہ اس بات پر مبنی ہے کہ زمانہ قدیم میں یہ سکے ذریعہ تبادلہ بھی تھے اور خود سامان کے درجہ میں بھی خریدے اور بیچے جاتے تھے، لہٰذا اگر یہ سامان کے درجہ میں خریدے اور بیچے جائیں تو اموال ربویہ میں ان کا شمار نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں سکوں کا چلن خالصۃً ثمن کی حیثیت سے ہے اور اس طرح کی تاویلات سود کا اتنا وسیع دروازہ کھول دے گی کہ پھر سود کی حرمت کے کوئی معنی باقی نہیں رہ جائیں گے، اس لئے یہ صورت بلاشبہ اور یقیناً سود ہی کی ہے۔

ایسی دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور اموال ربویہ میں سے ہوں، اگر ایک عمدہ اور ایک معمولی ہوں تو بھی ان کے تبادلہ میں برابری ضروری ہے، کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت سود میں داخل ہے اور جائز نہیں۔ (۳)

رہن کے سامان سے استفادہ کرنا، یا رہن کو ایک مخصوص مدت کے لئے مال مرہون کی خریدی کا نام دینا جائز نہیں اور سود

(۱) بدائع الصنائع ۱۹۲/۵، المبسوط ۵۷/۱۵
(۲) مسلم ۲۳/۲، باب الربوا
(۳) هندیه ۱۱۷/۳

میں داخل ہے۔

اموال ربویہ کی باہم خرید وفروخت کی جائے تو اندازہ سے خرید وفروخت جائز نہیں کہ اس میں کمی بیشی کا اندیشہ ہے اور یہ سود ہے۔(۱)

ایسے تمام معاملات جس میں نفع متعین کردیا گیا ہو اور نقصان کا خطرہ قبول نہ کیا گیا ہو، سودی معاملہ ہے اور قطعاً جائز نہیں۔

رجعت

"رَجعت" رکے زبر کے ساتھ ہے، لیکن "ر" کو زیر دے کر پڑھنا بھی درست ہے(۲) — اصل معنی "لوٹانے" کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں پہلے سے قائم نکاح کے برقرار رکھنے کو کہتے ہیں : "**استدامة الملک القائم**"(۳) — رجعت طلاق کے اثر کو ایک حد تک ختم کردیتی ہے کہ اس کو خاتمۂ نکاح کا باعث نہیں ہونے دیتی۔

طلاق رجعی

طلاق دینے کی تین صورتیں ہیں :

(۱) طلاق کے صریح لفظ سے ایک یا دو طلاق دی جائے ۔ یہ "طلاق رجعی" کہلاتی ہے۔

(۲) مبہم لفظ (کنایہ) سے طلاق دی جائے یا "طلاق بائن" کی صراحت کے ساتھ طلاق دی جائے اور نیت تین طلاقوں کی نہ ہو یا کچھ معاوضہ لے کر طلاق دی جائے، اس صورت کو "طلاق بائن" کہتے ہیں۔

(۳) صراحۃً تین طلاق دی جائے یا دوسری صورت طلاق اختیار کی جائے اور نیت تین طلاق کی ہو، یہ صورت "طلاق مغلظہ" ہے۔

اس آخری صورت میں عورت مکمل طور پر حرام ہوجائے گی اور شوہر سابق کے نکاح میں اس وقت تک نہ آسکے گی جب تک کہ کسی اور مرد کی زوجیت میں رہ کر وطی کے بعد طلاق یافتہ نہ ہوجائے اور عدت نہ گذر جائے، دوسری صورت میں نئے نکاح کے ذریعہ ٹوٹا ہوا رشتہ جوڑا جاسکتا ہے ۔ پہلی صورت میں "رجعت" کافی ہوتی ہے اور رجعت کے ذریعہ نکاح ٹوٹنے نہیں پاتا اور اسی مناسبت سے یہ طلاق "طلاق رجعی" کہلاتی ہے ۔ طلاق رجعی کے بعد رجعت کا حق باقی رہنے پر فقہاء کا اجماع ہے۔(۴)

رجعت کا ثبوت

طلاق رجعی کے بعد رجعت کے جائز ہونے پر مختلف آیات وروایات شاہد ہیں :

(۱) **وبعولتهن احق بردهن** . (البقرۃ : ۲۲۸)

(۲) **اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف** . (البقرۃ : ۲۳۱)

جب تم نے عورتوں کو طلاق رجعی دی اور ان کی عدت پوری ہونے کو آئی تو انھیں یا تو دستور کے موافق نکاح میں رہنے دو یا ان کو قاعدے کے موافق چھوڑ دو۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۹۳ (۲) الشرح الصغیر ۲/۶۰۴ (۳) بدائع الصنائع ۳/۱۸۱
(۴) المغنی ۷/۴۰۰

(۳) الطلاق مرتان فامساک بمعروف اوتسریح باحسان ۔ (البقرۃ : ۲۲۹)

طلاق رجعی دو بار تک ہے، اس کے بعد یا تو عورت کو دستور کے موافق روک لیا جائے یا اچھے طریقہ سے الگ کردیا جائے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ ﷺ نے ان کو رجعت کا حکم فرمایا۔(۱)

(۵) ایک روایت کے مطابق خود آپ ﷺ نے حضرت حفصہؓ اور حضرت سودہؓ کو طلاق دی اور رجعت فرمائی۔(۲)

اسی لئے جیسا کہ مذکور ہوا، اس پر فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے۔

رجعت کا طریقہ

رجعت کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ زبان سے رجعت کرے مثلاً بیوی کو کہے کہ "میں نے تم کو لوٹا لیا"، اس پر گواہ بھی بنالے اور عورت کو اس سے آگاہ بھی کردے — اس طریقہ کو فقہاء نے "رجعت سنی" کا نام دیا ہے(۳) —— رجعت ایسے الفاظ سے بھی ہوسکتی ہے جو صراحۃً رجعت کے مفہوم کو بتلاتے ہوں اور ایسے الفاظ سے بھی جن میں کسی قدر ابہام ہو اور ان میں رجعت کے سوا دوسرے معنی کی بھی گنجائش ہو، فقہ کی اصطلاح میں ایسے الفاظ "کنایہ" کہلاتے ہیں، جیسے "تو میرے نزدیک ویسے ہی ہے، جیسے پہلے تھی"، ایسے الفاظ میں نیت کی ضرورت ہوگی، اگر رجعت کی نیت کی تو رجعت ہوگی ورنہ نہیں۔(۴)

رجعت "فعل" کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، یعنی عورت کے ساتھ کوئی ایسا فعل کیا جائے جو بیوی ہی سے کیا جاسکتا ہے، جیسے صحبت، بوسہ، شہوت کے ساتھ چھونا، شرمگاہ کے داخلی حصہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا (۵) اگر عورت ہی کی طرف سے ایسے افعال کی تحریک ہوئی اور بالآخر مرد کے اندر شہوت جاگ اٹھی تب بھی رجعت ہوجائے گی، جیسے شوہر پر اکراہ کرکے عورت نے صحبت کرائی یا خود عورت نے اس کا بوسہ لیا اور شہوت کے ساتھ مساس کیا، اب بھی رجعت ثابت ہوجائے گی(۶) —— اس کے لئے نہ گواہان کی ضرورت ہے اور نہ عورت کو اطلاع و آگہی کی (۷) — اگر شہوت کے بغیر مطلقہ عورت کو چھوا، یا اس کی شرمگاہ دیکھی تو رجعت نہیں ہوگی (۸) اگر عورت کے پچھلے حصہ (سرین) کو دیکھا تو یہ بھی رجعت نہیں، البتہ اگر عورت کے ساتھ خلاف فطرت فعل کرے تو گو اس کے رجعت ہونے میں اختلاف ہے مگر فتوی اسی پر ہے کہ یہ رجعت ہے(۹) مگر ایسا کرنا گناہ ہے، گو اس میں اختلاف ہے کہ مطلقۂ رجعیہ کو ساتھ لے کر سفر کرنے میں رجعت ثابت ہوگی یا نہیں؟ مگر قول راجح یہی ہے کہ محض سفر میں اس کی رفاقت رجعت کے لئے کافی نہیں اور نہ اس طرح اس کو سفر میں ساتھ لے جانا جائز ہے۔(۱۰)

رجعت کا یہ طریقہ جس میں زبان سے رجعت نہ ہو، نہ گواہ

---

(۱) ابوداؤد ۲۹۶/۱ ، باب فی طلاق السنۃ (۲) بدائع الصنائع ۱۸۱/۳
(۳) خلاصۃ الفتاوی ۱۱۶/۲ ، الفصل السابع فی الرجعۃ (۴) ہندیہ ۴۶۸/۱ ، الباب السادس فی الرجعۃ
(۵) حوالۂ سابق ۴۶۹ (۶) حوالۂ سابق و خلاصۃ الفتاوی ۱۱۶/۲ (۷) بدائع الصنائع ۱۸۱/۳
(۸) حوالۂ سابق ۱۸۲ (۹) ہندیہ ۴۷۰/۱ (۱۰) دیکھئے : ردالمحتار ۵۳۶/۲

بنائے جائیں یا گواہان کے سامنے زبانی رجعت کی جائے اور عورت کواس سے آگاہ نہ کیا جائے، رجعت کا غیر بہتر طریقہ ہے اوراسی لئے فقہاء اس کو"رجعت بدعی" کہتے ہیں۔(۱)

دوسرے فقہاء کی آراء

مالکیہ کے نزدیک صریح الفاظ سے بھی رجعت اس وقت ہوگی جب کہ بولنے والا رجعت کی نیت بھی کرے(۲) —— شوافع (۳)اور حنابلہ (۴) کے اس سلسلہ میں متضاد اقوال ہیں کہ زبان سے رجعت کافی ہوگی یا نہیں؟ البتہ قول مشہور کے مطابق ان حضرات کے نزدیک زبان کا بول رجعت کے لئے ضروری ہے، جماع وغیرہ کافی نہیں گو نیت رجعت کی ہو، مالکیہ کے یہاں جماع اور بوسہ ولمس بھی اس وقت رجعت بنتا ہے جب کہ رجعت کی نیت سے کیا جائے۔(۵)

گواہان کے سلسلہ میں بھی شوافع اور حنابلہ کے دوہرے اقوال موجود ہیں، ایک یہ کہ گواہان کا ہونا سنت ہے، دوسرے یہ کہ نکاح ہی کی طرح گواہان کا ہونا واجب ہے اور یہی ان حضرات کے نزدیک زیادہ معروف ومقبول رائے ہے(۶) البتہ اس پر اتفاق ہے کہ رجعت کے لئے نہ ولی کی موجودگی ضروری ہے(۷) نہ عورت کی رضامندی درکار ہے(۸) — رجعت کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں اورایسی صورت میں رجعت نہیں ہوگی (۹) جیسے" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں نے رجعت کی"(۱۰) —— اس پر بھی اتفاق ہے کہ رجعت میں نئے مہر کی ضرورت نہیں۔(۱۱)

رجعت صحیح ہونے کی شرطیں

رجعت کے لئے شرط ہے کہ مطلقہ عورت سے شوہر نے عملاً جماع کیا ہو، محض خلوت صحیحہ کافی نہیں، اگر جماع سے پہلے طلاق دے دی تو یہ طلاق بائن ہے اور طلاق بائن کی صورت میں رجعت کی گنجائش نہیں(۱۲) —— اور یہ بھی ضروری ہے کہ عدت باقی ہو(۱۳) —— عدت گذرنے کے بعد طلاق بائن ہوجاتی ہے اور نئے نکاح کے بغیر دونوں میں ازدواجی رشتہ کی بحالی نہیں ہوسکتی۔ اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر تیسرا حیض دس دنوں مکمل کرکے بند ہوا تو عدت گذرتے ہی رجعت کی گنجائش ختم ہوجائے گی اور اگر دس دنوں مکمل نہیں ہوئے تو یا تو عورت غسل کرلے، یا مکمل ایک نماز کا وقت گذر جائے یا تیمم کرکے کوئی فرض یا نفل نماز پڑھ لے، ان میں سے کسی ایک بات کے بعد ہی رجعت کا وقت ختم ہوگا۔(۱۴)

(۱) خلاصة الفتاوی ۱۱۶/۲

(۲) الشرح الصغير ۶۰۷/۲ (حاشية الصاوی) شوافع کے یہاں الفاظ کنایہ سے رجعت نہیں ہوتی (شرح مهذب ۲۶۸/۱۷) اور نہ حنابلہ کے یہاں (المغنی ۴۰۴/۷) (۳) شرح مهذب ۲۶۹/۱۷ (۴) المغنی ۴۰۳/۷

(۵) صاوی علی الشرح الصغير ۶۰۷/۲ (۶) دیکھئے: شرح مهذب ۱۷۰/۱۷، المغنی ۴۰۳/۷

(۷) المغنی ۴۰۳/۷ (۸) شرح مهذب ۲۶۶/۱۷

(۹) حوالۂ سابق ۲۶۸، نیز دیکھئے: المغنی ۴۰۵/۷ (۱۰) هنديه ۴۷۰/۱

(۱۱) الشرح الصغير ۶۰۷/۲ وحوالہ جات مذکورہ (۱۲) البحر الرائق ۵۰/۴

(۱۳) بدائع الصنائع ۱۸۳/۳ (۱۴) هنديه ۴۷۱/۱

رجعت کی بابت اختلاف

اگر رجعت کے سلسلہ میں مرد و عورت میں اختلاف ہوجائے تو اگر یہ اختلاف عدت کے درمیان ہی پیدا ہوگیا تو مرد کی بات معتبر ہوگی کہ اس نے رجعت کرلی ہے، کیوں کہ ابھی اس کا حق رجعت باقی ہے اور اگر عدت گذرنے کے بعد اختلاف ہوا تو ثبوت مرد کے ذمہ ہوگا۔ مرد نے گواہان کے ذریعہ رجعت کرنا ثابت کردیا تو رجعت ثابت ہوجائے گی۔ مرد گواہان پیش نہ کرسکا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کی بات معتبر ہوگی اور اس پر اس سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ و محمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک عورت سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اگر عورت قسم سے انکار کرے تو یہ گویا مرد کے دعویٰ رجعت کی تصدیق ہوگی۔ (۱)

اگر عدت کے گذر جانے اور رجعت کا وقت باقی رہنے اور نہ رہنے ہی کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اُصولی طور پر عورت کا بیان معتبر ہوتا ہے کیوں کہ اپنے ایام عدت کی بابت وہ امین کا درجہ رکھتی ہے (۲) البتہ ظاہر ہے کہ عورت کا یہ دعویٰ اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ طلاق پر گذرا ہوا زمانہ فی الواقع اتنا ہو کہ اس میں عدت گذر سکتی ہو، ورنہ اس کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا (۳) —— اختلاف کی ایک اور نوعیت یہ ہے کہ عورت اس طلاق کے ''طلاق رجعی'' ہونے ہی سے انکاری ہو اور اس کا دعویٰ ہو کہ مرد نے اس سے صحبت کئے بغیر اسے طلاق دے دی ہے، تو اب فیصلہ ثبوت و شہادت کے تابع ہوگا، اگر عورت کو اتنا بھی اقرار ہو کہ مرد کے ساتھ اس کی مکمل خلوت (خلوت صحیحہ) ہوچکی ہے یا خود مرد اس کو ثابت کردے، تو پھر مرد کا جماع کرنے کا دعویٰ معتبر ہوگا (۴) —— کیوں کہ بہ ظاہر ایک صحت مند مرد کی کسی رکاوٹ کے بغیر اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں یہی گمان کیا جاسکتا ہے۔

(طلاق رجعی کے بعد عدت کے احکام اور اس میں نفقہ و سکنی سے متعلق مباحث انشاء اللہ خود لفظ ''عدت'' میں مذکور ہوں گے)

رجم (سنگسار کرنا)

شریعت اسلامی کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد نسل کا تحفظ اور اس کو اختلاط سے بچانا ہے۔ اسی لئے اسلام نے زنا کو نہ صرف حرام کیا بلکہ اس کے بارے میں نہایت شدت برتی اور اس کو کبائر ذنوب کے درجہ میں رکھا اور جن جرائم کی سزائیں متعین کردیں ان میں نہ صرف یہ کہ زنا کو رکھا بلکہ زنا کے لئے شدید تر سزا مقرر کی۔ انھیں سزاؤں میں ایک ''رجم'' یعنی سنگسار کرنے کی سزا ہے۔

شادی شدہ زانی کے لئے رجم کی سزا ایک اجماعی مسئلہ ہے جس کی بابت کثرت سے پیغمبر اسلام ﷺ کی قولی اور فعلی احادیث منقول ہیں جو تواتر کے درجہ کو پہنچتی ہیں۔ اسی لئے سوائے خوارج کے اس مسئلہ میں کہیں کوئی اور اختلاف نظر نہیں آتا (۵) —— موجودہ دور میں منکرین حدیث نے عموماً اور ایک

---

(۱) ھدایہ مع الفتح ۱۶۳/۳ ، خلاصۃ الفتاوی ۱۱۷/۲
(۲) ھدایہ مع الفتح ۱۶۴/۳
(۳) ردالمحتار ۵۳۲/۲
(۴) دیکھئے : خلاصۃ الفتاوی ۱۱۶/۲
(۵) دیکھئے : المغنی ۳۹/۹

آدھ دوسرے اہل علم نے بھی رجم کی سزا کا انکار کیا ہے، جو اُمت کے اجماع کے مقابلہ شذوذ کا درجہ رکھتا ہے اور قطعاً ناقابل اعتبار ہے۔ رجم سے متعلق حدیثوں کے لئے علامہ زیلعیؒ کی ''نصب الرایہ جلد۳'' اور ابن اثیرؒ کی ''جامع الاصول جلد۴'' کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اُردو زبان میں اس موضوع پر مفتی محمد شفیع صاحبؒ اور مولانا مودودیؒ کے رسائل قابل ذکر ہیں۔

کس قسم کے زانی کو رجم کیا جائے؟

رجم کے سلسلے میں دو باتیں قابل ذکر ہیں : اول یہ کہ رجم کس زانی کو کیا جائے گا؟ دوسرے یہ کہ رجم کی کیفیت کیا ہوگی؟ جہاں تک پہلا مسئلہ ہے تو فقہاء نے لکھا ہے کہ رجم کے لئے زانی میں احصان کا پایا جانا شرط ہے۔ احصان سے مراد یہ ہے کہ زنا کرنے والا شخص عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو اور اس کا نکاحِ صحیح ہو چکا ہو۔ اور اس نکاح صحیح کے ذریعہ زوجین میں صحبت بھی ہوئی ہو، محض خلوت کافی نہیں۔ نیز صحبت کے وقت زوجین میں سے ہر ایک عاقل و بالغ، آزاد و مسلمان رہے ہوں۔ اب وہ شخص ''محصن'' ہوگا اور اگر وہ زنا کا مرتکب ہو تو اس کو رجم کیا جائے گا(۱) —— (احصان کے سلسلہ میں دوسرے فقہاء کا مسلک اور مزید تفصیلات خود لفظ احصان کے تحت دیکھی جائیں)

رجم کرنے کا طریقہ

رجم کا طریقہ یہ ہے کہ عورت کے لئے سینے تک گڑھا کھود دیا جائے اور اس میں بٹھا کر رجم کیا جائے۔ یہ بہتر طریقہ ہے ویسے یونہی بٹھا کر رجم کیا جاسکتا ہے۔ مرد پر کھڑے کھڑے سزا جاری ہوگی۔ مرد کے لئے یہ حکم بشمول رجم تمام ہی سزاؤں میں ہے(۲) —— رجم کے لئے اوسط درجہ کا پتھر استعمال کرنا چاہئے۔ بہت بڑا پتھر بھی استعمال نہ کرے کہ جس سے چہرہ وغیرہ کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہو اور بہت چھوٹے پتھر بھی استعمال نہ کرے کہ اس میں رجم زیادہ دیر تک کرنا پڑے گا اور تکلیف زیادہ ہوگی۔(۳)

رجم میں پیٹ اور پشت کے حصہ پر سنگباری کی جائے گی یعنی ناف سے گردن تک۔ چہرہ اور شرمگاہ کے حصہ پر پتھر نہیں مارے جائیں گے(۴) —— مسنون طریقہ یہ ہے کہ رجم کے وقت لوگ جمع ہوں۔ اگر گواہی کے ذریعہ زنا ثابت ہوا ہو تو گواہ رجم کی ابتداء کریں اور اگر خود زانی کے اقرار سے رجم کا جرم ثابت ہو تو بادشاہ یا قاضی پہلے رجم کرے پھر عام لوگ رجم کریں سیدنا حضرت علی ﷜ سے فعل رجم کی ابتداء کے سلسلہ میں یہی تفصیل منقول ہے(۵) —— رجم کے وقت مجرم کو کھلی فضا میں لے جانا چاہئے تاکہ یہ عام لوگوں کے لئے عبرت و موعظت کا باعث بنے(۶) رجم کے لئے مناسب ہے کہ نماز کی طرح لوگ صف بستہ کھڑے ہوں، ایک ایک صف رجم کرے اور پیچھے آجائے۔(۷)

رجم کی سزا بنیادی طور پر دارالاسلام میں نافذ ہوتی ہے جب کہ دارالاسلام کا شہری ہونے کے باوجود ایک شخص زنا کا ارتکاب کرے۔(۸)

(۱) بدائع الصنائع ۳۷/۷　(۲) هندیه ۱۴۶/۲　(۳) الشرح الصغیر بحاشیه صاوی ۴۵۵/۴
(۴) حوالۂ سابق　(۵) المغنی ۴۰/۹　(۶) هدایه مع الفتح ۱۴/۵
(۷) هندیه ۱۴۶/۲　(۸) دیکھئے : شرح مهذب (تکمله) ۷/۲۰

رخصت

رخصت کے لفظ میں لغت کے اعتبار سے بنیادی طور پر سہولت اور آسانی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں ممانعت کی دلیل کے موجود ہوتے ہوئے عذر اور عجز کی بناء پر اس چیز کی اجازت دے دی جائے، یہ رخصت ہے۔ بقول امام سرخسیؒ "مااستبیح للعذر مع بقاء الدلیل المحرم" (۱) ——— اور امام غزالیؒ کے الفاظ میں : **عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم.** (۲)

اطلاق کے اعتبار سے چار قسمیں

رخصت کی کئی تقسیمیں کی گئی ہیں لیکن بنیادی تقسیم دو ہے۔ ایک رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے، دوسرے رخصت کے احکام کے اعتبار سے۔ رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے امام سرخسیؒ نے اس کی چار قسمیں کی ہیں اور وہ اس طرح کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور مجازی۔ ایک اعلیٰ درجہ کی، دوسرے کم تر درجہ کی ——— اور مجازی کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو مجاز ہونے میں مکمل درجہ کی حامل ہیں، دوسرے وہ جو اس سے کم تر درجہ کی ہیں۔ ان چاروں اقسام کی مختصر توضیح اس طرح ہے۔

اعلیٰ درجہ کی حقیقی رخصت یہ ہے کہ سبب حرمت بھی موجود ہو اور حکم حرمت بھی قائم ہو، پھر بھی اس حرام کی اجازت دے دی جائے جیسے حالت اکراہ میں کلمۂ کفر کے تلفظ کا مباح ہونا یا حالت اکراہ میں روزۂ رمضان کے توڑنے کا جواز۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ سبب حرمت تو موجود ہو، لیکن حکم کا نفاذ سبب سے مؤخر ہو جیسے مسافر اور مریض کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت، کہ حرمت افطار کا سبب رمضان کا مہینہ موجود ہے لیکن اس حکم کو شریعت نے سفر کے اختتام اور بیماری سے صحت یابی تک مؤخر کر دیا ہے۔

مجازی رخصت میں اعلیٰ درجہ کی رخصت یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں میں جو بعض محرّمات ہیں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے ان کو جائز فرما دیا ہے۔ یہ اپنی اصل اور حقیقت کے اعتبار سے رخصت نہیں ہے کہ رخصت تو سبب حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اس شئی کو جائز قرار دینے کا نام ہے اور اس اُمت کے لئے ان محرّمات کی حرمت کا سبب ہی باقی نہیں رہا کہ اب پہلی شریعتیں منسوخ ہو چکی ہیں۔

رخصت مجازی کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی بات کو شریعت فی الجملہ حرمت و ممانعت کا سبب مانتی ہو، لیکن کسی خاص صورت میں اس سبب کو غیر مؤثر قرار دیتی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ نے غیر موجود چیز کی خرید و فروخت کو منع فرمایا، لیکن بیع سلم کی اجازت دی جس میں بیچی جانے والی چیز اُدھار ہوتی ہے اور فروختگی کے وقت بیچنے والے کے پاس موجود نہیں ہوتی۔ (۳)

احکام کے اعتبار سے رخصت کی قسمیں

رخصت کی دوسری قسم باعتبار احکام کے ہے، حکم کے اعتبار سے رخصت کی چار قسمیں کی گئی ہیں :

اول یہ کہ رخصت پر عمل کرنا واجب ہو کہ اگر وہ رخصت

(۱) اصول السرخسی ۱/۱۱۷ فصل فی بیان العزیمة والرخصة
(۲) المستصفی ۱/۹۸
(۳) اصول السرخسی ۱/۱۱۷-۱۲۱ نیز دیکھئے: المستصفی ۱/۹۸

سے فائدہ نہ اُٹھائے تو گنہگار ہو جیسے حالت اضطرار میں خنزیر وغیرہ کے کھانے کی اجازت۔(۱)

دوسرے وہ رخصت ہے کہ جس میں کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے لیکن رخصت سے فائدہ نہ اُٹھانا بہتر ہے جیسے کلمۂ کفر کا تلفظ کہ اگر کوئی شخص اپنی جان دے دے اور کلمۂ کفر سے اپنی زبان کو محفوظ رکھے تو وہ عند اللہ مستحق اجر ہوگا۔(۲)

تیسرے وہ جس میں رخصت سے فائدہ اُٹھانا مستحب اور اولی طریقہ کے خلاف ہو جیسے مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت۔

چوتھے ایسی رخصت جس سے فائدہ اُٹھانا مستحب اور بہتر ہے مثلاً جس شخص کو سفر کی وجہ سے روزہ میں مشقت ہو رہی ہے اس کے لئے روزہ افطار کر لینا۔

رخصت وتخفیف کی سات صورتیں

رخصت کا بنیادی مقصد احکام میں تخفیف اور سہولت بہم پہنچانا ہے۔اس تخفیف اور سہولت کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ پس تخفیف اور سہولت و آسانی کی مختلف نوعیتوں کے لحاظ سے سات صورتیں ہیں۔

(۱) کوئی حکم بالکل ہی ساقط اور معاف کر دیا جائے جیسے بیماری کی وجہ سے جماعت اور جمعہ کے وجوب کا ختم ہو جانا۔اس کو "تخفیف اسقاط" کہا جاتا ہے۔

(۲) واجب کی مقدار میں کمی کر دی جائے جیسے چار رکعت نماز سفر میں دو رکعت ہو جاتی ہے۔اس کو "تخفیف تنقیص" کہتے ہیں۔

(۳) تخفیف ابدال جیسے وضو اور غسل کی جگہ تیمم۔مریض کے لئے نماز میں قیام کی جگہ بیٹھنے کی اجازت۔یعنی ایک حکم کی جگہ دوسرا آسان حکم دے دیا جائے۔

(۴) تخفیف تقدیم: آسانی کے لئے کسی عمل کو مقررہ وقت سے پہلے جائز کر دیا جائے جیسے سال گذرنے سے پہلے زکوۃ ادا کرنے کی اجازت اور عرفات میں ظہر کے وقت میں نماز عصر کی ادائیگی۔

(۵) تخفیف تاخیر: کسی کام کو مقررہ وقت کے بعد بھی کرنے کی اجازت دے دی جائے جیسے مزدلفہ میں مغرب کی نماز کی عشاء کے وقت ادائیگی۔مریض اور مسافر کے لئے رمضان کے بعد روزوں کی قضاء کرنے کی اجازت۔

(۶) تخفیف ترخیص یعنی سبب ممانعت موجود ہو پھر بھی ازراہ سہولت ممانعت کا حکم نہ لگایا جائے جیسے نجاست کی تھوڑی مقدار سے درگذر اور اس کے باوجود نماز کا صحیح ہو جانا۔

(۷) تخفیف تغییر یعنی اصل حکم کو باقی رکھتے ہوئے کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دی جائے جیسے خوف کی حالت میں نماز پڑھی جائے گی لیکن کیفیت بدل جائے گی۔(۳)

رخصت کے اسباب

رخصت وسہولت کے اسباب کیا ہیں اس کو قطعی طور پر متعین کیا جانا دشوار ہے، البتہ عام طور پر سات اسباب ہیں جو رخصت کا باعث بنتے ہیں۔سفر، بیماری، اکراہ، بھول، جہالت، ضرورت واضطرار اور عموم بلوی(۴) —— فقہاء کے یہاں ان اسباب کے تحت پیدا ہونے والی رخصتوں کے سلسلہ میں بے شمار

(۱) اصول السرخسی ۱۲۱/۱-۱۲۲ (۲) حوالۂ سابق ۱۸۸/۱ (۳) الاشباه والنظائر لابن نجیم (۴) حوالۂ سابق

جزئیات موجود ہیں اور یہ سب دراصل شریعت کے اس بنیادی مزاج پر مبنی ہے کہ وہ انسان کے لئے ناقابل برداشت اور تکلیف دہ حرج پر مبنی احکام نہیں دیتی کہ ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الحج : ۷۸)اور یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر . (البقرۃ : ۱۸۵)

(رخصت کے جن اسباب کا یہاں ذکر آیا ہے ان سے کیا رخصتیں اور سہولتیں متعلق ہیں؟ اس کے لئے خود ان ہی الفاظ کو ملاحظہ کرنا چاہئے)

رسول

رسول کے معنی پیام رساں کے ہیں۔

رسول اور وکیل کا فرق

معاملات میں رسول ہی سے قریب ایک اور لفظ وکیل کا ہے، جیسے رسول اپنے مرسل یعنی بھیجنے والے کے لئے عمل کرتا ہے، اسی طرح وکیل اپنے مؤکل کے لئے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ وکیل اپنی رائے سے تصرف کرتا ہے اور وہ معاملہ کے ایجاب و قبول میں اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ رسول اپنی رائے اور ارادہ سے کوئی تصرف نہیں کرسکتا، وہ مرسل کے ارادہ و رغبت کا محض ناقل اور معبر ہوتا ہے۔

نکاح میں اگر کسی شخص کو عقد نکاح کے لئے قاصد بنایا جائے، تو اس قاصد کی حیثیت عملاً وکیل کی ہوتی ہے، یعنی اگر لڑکی کی طرف سے کوئی شخص رسولِ نکاح بن کر لڑکی کے یہاں گیا، لڑکی نے دو شخص کی موجودگی میں اس پیغام کو اسی مجلس میں قبول کرلیا، جس میں پیغام پہنچایا گیا تھا، تو نکاح منعقد ہوجائے گا(۱)

اگر رسول نے بجائے بھیجنے والے کے خود اپنے آپ سے اس لڑکی کا نکاح کرلیا، تو خود قاصد کا نکاح اس سے منعقد ہوجائے گا(۲) اگر بحیثیت قاصد دوسرے کا نکاح کیا اور وہ لڑکی کی طرف سے قاصد تھا، تو اسے اختیار نہیں کہ عورت کی اجازت کے بغیر مہر پر قبضہ کرے۔(۳)

اگر شوہر کسی قاصد کے ذریعہ طلاق بھیجے، تو جونہی قاصد اس شخص کے منشاء کے مطابق پیغام پہنچائے، عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا کلام شوہر کے کلام کے درجہ میں ہوگا۔ (۴)

(رسول اور نبی میں کیا فرق ہے؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو : نبی)

رشد (شعور و آگہی)

انسان پر اہلیت کے اعتبار سے جو ادوار آتے ہیں وہ مجموعی طور پر پانچ ہیں، پہلا دور زیر حمل (جنین) ہونے کا ہے، دوسرا دور بچپن کا ہے جس میں خیر و شر کے درمیان تمیز کی صلاحیت بالکل نہ ہو، تیسرا دور تمیز و شعور کا ہے کہ آدمی ابھی نابالغ ہو لیکن عام معاملات کی ضروری سوجھ بوجھ پیدا ہوگئی ہو، چوتھا دور بلوغ کا ہے۔ بالغ ہونے کے بعد انسان تمام معاملات کا اہل ہوجاتا ہے اور اس کو اپنے نفس اور مال دونوں ہی میں جائز تصرف کا مکمل اختیار حاصل ہوجاتا ہے کیوں کہ جسمانی بلوغ کے ساتھ انسان عقل و شعور اور معاملہ فہمی کے اعتبار سے بھی بڑی حد تک

---

(۱) ردالمحتار مع الدر ۱۳/۳ کتاب النکاح (۲) خانیہ علی ھامش الھندیہ ۳۴۵/۱ (۳) حوالۂ سابق ۳۴۷/۱
(۴) بدائع الصنائع ۱۲۶/۳

بلوغ کی منزل تک پہنچ جاتا ہے۔

تاہم بعض دفعہ انسان کی جسمانی نشوونما اور عقل وشعور کی نشوونما میں قدرتی طور پر خاصا تفاوت ہوجاتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد بھی وہ خیر وشر کی تمیز اور نفع ونقصان کے ادراک کی صلاحیت سے محروم رہتا ہے۔ اسی کیفیت کا نام فقہاء کی زبان میں ''سفاہت'' ہے اور ایسے شخص کو ''غیر رشید'' کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسا شخص جو رشد سے محروم ہے، بقول داماد آفندی:

لاینفق مالہ فیما یحل و لایمسک عما یحرم ویتصرف فیہ بالتبذیر والاسراف(۱)

جو جائز کام میں اپنا مال خرچ نہ کرتا ہو، اور حرام راستہ سے اپنے مال کو بچاتا نہ ہو اور اپنے مال میں فضول خرچی اور اسراف کے ساتھ تصرف کرتا ہو۔

چوں کہ اس بے شعوری کی کیفیت کے ساتھ مال کا حوالہ کردینا خود اس کے لئے نقصان کا باعث ہوتا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وابتلوا الیتامیٰ حتی إذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشداً فادفعوا الیھم اموالھم.

(النساء: ۶)

یتیموں کی سمجھ بوجھ کو آزماتے رہو، یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر ان میں ہوشیاری دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالہ کردو۔

اس آیت کی روشنی میں اس بات پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشد وشعور سے محرومی کے ساتھ بالغ ہونے والوں کو ان کا مال حوالہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ پھر کب ان کا مال ان کے سپرد کیا جاسکتا ہے؟ —— امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر ہونے تک انتظار کیا جائے گا اور اس کے بعد اس کا مال بہرطور اس کے حوالہ کردیا جائے گا(۲) —— امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور فقہائے احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ گو وہ شخص بوڑھا ہوجائے پھر بھی جب تک رشد وشعور کی کیفیت نہ پیدا ہوجائے، اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا کیوں کہ قرآن مجید میں اس وقت تک مال ان کے حوالہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جب تک رشد وشعور کا احساس نہ کرلیا جائے (۳) امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں مال روک رکھنے کا حکم بطور تادیب کے ہے اور اگر پچیس سال کی عمر تک بھی یہ تادیب مؤثر نہ ہوپائی تو اب بظاہر اصلاح کی توقع نہیں، اس لئے بحیثیت انسان اس کو اپنی املاک میں تصرف کی جو آزادی حاصل ہے وہ بحال کردی جائے گی(۴) —— تاہم اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ہے۔(۵)

رشد سے مراد

قرآن کے اس حکم کے مطابق جب بچے بلوغ کے قریب پہنچ جائیں تو اسی وقت سے اس کے شعور اور معاملہ فہمی کی آزمائش کی جانی چاہئے تاکہ اس کی سلامتیٔ عقل پر نظر کرتے ہوئے بلوغ کے ساتھ ہی اس کا مال اس کے حوالہ کیا جاسکے(۶)

(۱) مجمع الانہر جلد ۴۳۸/۲ (۲) احکام القرآن للجصاص ۳۴۰/۲ (۳) ردالمحتار ۹۵/۵
(۴) حوالۂ سابق ۹۶/۵ (۵) ملتقی الابحر علی ھامش مجمع الانہر ۴۳۹/۲ (۶) المغنی ۳۰۲/۴

''رشد'' سے اُمور دنیا کی آگہی مراد ہے چاہے وہ دین کے اعتبار سے فاسق و بدعمل ہو، لیکن اگر دنیوی معاملات میں سوجھ بوجھ کا حامل ہو تو اختیارات وتصرفات کے معاملہ میں وہ رشید سمجھا جائے گا، یعنی رشید سے مراد باشعور ہے چاہے وہ دین دار نہ ہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ سے رشد کا یہی مفہوم منقول ہے (۱) یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رشد کا تعلق انسان کی دینی کیفیت و حالت سے بھی ہے۔ (۲)

سوال یہ ہے کہ ایسے غیر رشید شخص کے کونسے تصرفات نافذ ہوں گے اور کون سے تصرفات نافذ نہ ہوں گے؟ —— اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ جو معاملات منعقد ہونے کے بعد فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق یا غلام کو آزاد کرنا وہ تو بہرحال نافذ ہوں گے۔ اسی طرح جو اسباب سزا ہیں جیسے قتل کی وجہ سے قصاص یا دیت کا واجب ہونا اور شرعی حدود، اگر یہ غیر رشید شخص ان اسباب کا ارتکاب کرلے تو سزا بھی جاری ہوگی۔ البتہ ایسے تصرفات جو ہزل و مزاح میں صحیح نہیں ہوتے اور منعقد ہونے کے بعد فسخ کئے جاسکتے ہیں جیسے خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ، صدقہ، یہ نافذ نہیں ہوں گے (۳) البتہ یہ تفصیل امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر تک گو مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا مگر اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے (۴) —— جیسا کہ مذکور ہوا اس سلسلے میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے بے شعور شخص کے تصرفات اس وقت سے بے اثر ہوں گے جب کہ قاضی نے اس کے اختیارات مالی سلب کرنے (حجر) کا فیصلہ کیا ہو۔ گویا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی ہی کو اختیارات سے محروم کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی وہ اختیارات سے محروم ہو جائے گا اور اس کے تصرفات ناقابل نفاذ ہوں گے۔ (۵)

رشوت

رشوۃ ''رشأ'' سے ماخوذ ہے، رشأ کے معنی اس رسی کے ہے جس کے ذریعہ پانی تک پہنچا جائے، چوں کہ رشوۃ کے ذریعہ انسان ناحق کو حاصل کرتا ہے اس لئے اس کو رشوۃ کہتے ہیں۔ یہ ''راء'' کے زیر اور پیش دونوں طرح صحیح ہے۔ رشوۃ دینے والے کو راشی، رشوۃ لینے والے کو ''مرتشی'' اور دونوں کے درمیان واسطہ اور ذریعہ بننے والے کو ''رائش'' کہا جاتا ہے (۶) —— فقہ کی اصطلاح میں رشوۃ وہ مال ہے جو کسی کے حق کو باطل کرنے کے لئے یا کسی باطل کو حاصل کرنے کے لئے دیا جائے مایعطی لابطال حق أو لاحقاق باطل . (۷)

رشوت لینا حرام ہے

رسول اللہ ﷺ نے رشوۃ لینے کی بھی ممانعت فرمائی ہے اور رشوۃ دینے کی بھی، چنانچہ ارشاد فرمایا کہ رشوت لینے والے اور

(۱) درمختار علی هامش رد ۹۵/۵ (۲) المغنی ۳۰۱/۴
(۳) ردالمحتار ۹۶/۵ (۴) مجمع الانهر ۴۳۹/۲ ، هنديه ۵۵/۵
(۵) هنديه ۵۶/۵ (۶) النهاية لابن اثير ۲۲۶/۲
(۷) كتاب التعريفات ۱۲۵

دینے والے پرلعنت ہو(۱) — البتہ رشوۃ لینا تو بذات خود حرام ہے اس لئے یہ کسی صورت جائز نہیں۔ لیکن رشوۃ دینا چوں کہ رشوۃ لینے والے کے لئے حوصلہ افزائی کا باعث ہے اور اس کا مقصود حرام کی تحصیل یا دوسرے شخص کو اس کے جائز حق سے محروم کرنا ہے۔ اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ لہٰذا رشوۃ لینا تو کسی طور حلال اور جائز نہیں۔

رشوت دینے کا حکم

لیکن رشوت دینا اس وقت جائز ہے، جب اس کا مقصد اپنے آپ کو ظلم سے بچانا یا صرف انصاف کا حاصل کرنا ہو اسی لئے فقہاء نے اس سلسلہ میں تفصیل کی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں کسی قدر تفصیل سے اس کا تجزیہ کیا گیا ہے جس کا ماحصل اس طرح ہے :

☆ محبت اور زیادہ تعلق کے لئے ایک شخص کا دوسرے شخص کو تحفہ دینا اور لینا جائز ہے اور یہ ہدیہ ہے نہ کہ رشوت۔

☆ کسی شخص سے جان یا مال کا خوف ہو یا خود بادشاہ سے اس کی افتادِ طبع یا عام مزاج کے پیش نظر ظلم کا اندیشہ ہو تو اس سے بچنے کے لئے مال دینا جائز ہے البتہ لینا حرام۔

☆ کسی شخص کو اس لئے کچھ دیا جائے کہ سلطان اور ذمہ دار کی نگاہ میں وہ اس کی درخواست کو قابل قبول بنادے اور وہ جو حاجت پیش کر رہا ہو وہ خود بھی حرام ہو تو اس صورت میں نہ اس کا دینا حلال ہوگا اور نہ اس کا لینا حلال۔

☆ اگر یہی عمل اپنی کسی جائز خواہش کے لئے کرے اور مال دیتے وقت یہ شرط طے پائے کہ مال لینے والا بادشاہ اور ذمہ دار کے یہاں قبول کرانے میں معاون و مددگار بنے گا اس صورت میں لینا تو بہرحال حرام ہے۔ دینے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے حلال اور بعضوں نے حرام قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کو حلال کرنے کے لئے حیلہ کی رہنمائی کی ہے — راقم کا خیال ہے کہ جس حاجت کے لئے وہ درخواست کر رہا ہے شرعی اور قانونی حق نہیں ہے، تو اس کے حصول کے لئے کچھ دینا خواہ تحفہ کے نام سے دیا جائے، حرام ہی ہونا چاہئے۔

☆ اگر دینے کا مقصد یہی ہو لیکن لین دین کے وقت کوئی صراحتہً شرط نہ طے پائی ہو تو اس صورت کے بارے میں بھی مشائخ کی رائیں مختلف ہیں (۲) —— راقم کا خیال ہے کہ اگر پہلے سے اس سے ہدایا اور تحائف کا لین دین کا تعلق نہ رہا ہو تو یہ بھی کراہت سے خالی نہیں کہ جو بات عرف و عادت سے متعین ہوجاتی ہے وہ شرط ہی کے درجہ میں ہوا کرتی ہے۔

قاضی کے لئے خصوصیت سے اس کے منصب و مقام کی نزاکت اور اہمیت کی وجہ سے ہدیہ قبول کرنے میں بھی بڑی احتیاط کا حکم ہے کہ بعض دفعہ رشوۃ کو ہدیہ کا پیرہن دے دیا جاتا ہے (۳) اور یہی حکم ہر اس شخص کے لئے ہے جس کے ہاتھ میں اختیارات ہوں اور جو کسی ذمہ داری پر فائز ہو (۴) ——

(تفصیل لفظ ''ہدیہ'' کے تحت دیکھی جائے)

---

(۱) ترمذی ۲۴۸/۱ باب ماجاء فی الراشی والمرتشی فی الحکم　(۲) ھندیہ ۳۳۱/۳-۳۳۲
(۳) الشرح الصغیر ۱۹۲/۴　(۴) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۱۹۲/۴

رضا

کسی چیز کو دل سے پسند کرنا ''رضا'' ہے۔ رضا سے دوسرا قریبی لفظ ''اختیار'' ہے۔ عام طور پر فقہاء نے ان دونوں الفاظ کو ہم معنی اور ہم مصداق تصور کیا ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کے نزدیک اختیار عام ہے اور ''رضا'' اس کے مقابلہ خاص اور محدود ہے۔ علامہ شامیؒ نے ''اکراہ'' کی بحث میں متفرق مقامات پر اس طرف اشارہ کیا ہے۔(۱)

شامی اور دوسرے علماء حنفیہ کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ''اظہار رضا'' کا نام اختیار ہے خواہ اس میں دل کی خوشنودی بھی شامل ہو یا نہ ہو، اور حقیقی خوشنودی کا نام ''رضا'' ہے، پھر کہتے ہیں کہ بعض اُمور وہ ہیں جن کو شریعت نے ہزل و مزاح کی صورت میں بھی منعقد قرار دیا ہے اور یہ ہیں : نکاح، طلاق، عتاق، رجعت اس لئے ان میں ''اختیار'' یعنی زبان سے ایجاب وقبول یا طلاق وغیرہ کے الفاظ کہہ دینے کافی ہیں، خواہ یہ ازراہ مزاح کہے گئے ہوں یا اکراہ ومجبوری کے تحت کہلائے گئے ہوں، یا دل اور زبان کی رفاقت کے ساتھ کہے گئے ہوں، ان کے نافذ وصحیح ہونے کے لئے رضا ضروری نہیں، کچھ معاملات وہ ہیں جن کو شریعت نے مزاح کی صورت میں نافذ قرار نہیں دیا ہے، جیسے : خرید وفروخت، اجارہ وکرایہ داری وغیرہ اکثر مالی معاملات، اگر جبر ودباؤ کے ذریعہ ان کا ایجاب وقبول کرالیا جائے، تو چوں کہ ''اختیار'' پایا گیا اس لئے یہ معاملات منعقد تو ہوں گے مگر صحیح نہ ہوں گے۔ ان کی صحت کے لئے ''رضا'' ضروری ہوگی اور صاحب معاملہ کو اختیار حاصل ہوگا کہ بعد میں اس قسم کے ''رضا'' سے محروم معاملات کو فسخ کردے **والرضی شرط لصحة هذه العقود وكذالصحة الاقرار فلذا صارله' حق الفسخ والامضاء .** (۲)

اظہار رضا کے ذرائع

رضامندی کے اظہار کا سب سے اہم اور بے غبار وسیلہ ''زبان'' ہے، لیکن اس کے علاوہ فقہاء نے مختلف معاملات میں فعل، اشارہ، تحریر اور سکوت کو بھی رضامندی کی دلیل تسلیم کیا ہے خرید وفروخت کی ایک صورت ''تعاطی'' کہلاتی ہے، خریدار نے مکان سے ایک سامان اُٹھایا اور پیسے بڑھائے۔ بیچنے والے نے پیسے لئے اور خاموشی اختیار کی، یہ صورت جائز ہے (۳) یہاں طرفین کا لین دین کا عمل خرید وفروخت اور قیمت وسامان پر رضامندی کی دلیل ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر اشارہ کو بھی رضامندی کی دلیل تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ نکاح جیسے نازک مسئلہ میں بھی اگر گونگا واضح طور پر نکاح کا اشارہ کرسکتا ہو تو اشارہ کو قبول نکاح کے لئے کافی سمجھا گیا ہے۔(۴)

تحریر کو اکثر معاملات میں رضامندی کے اظہار کا طریقہ مانا گیا ہے البتہ نکاح کے معاملہ میں ایک شخص غائب کی طرف سے تو اظہار رضامندی کے لئے تحریر کافی ہوگی جو لوگ موجود ہوں ان کے لئے ضروری ہوگا کہ بول کر اپنی رضامندی کا اظہار کریں۔(۵)

(۱) دیکھئے : ردالمحتار ۸۳/۵-۸۰ کتاب الاکراہ
(۲) حوالۂ سابق ۸۱
(۳) ردالمحتار ۲۱/۴
(۴) ردالمحتار ۲۱/۴
(۵) حوالۂ سابق ۳۲۵

سکوت اور خاموشی کے سلسلے میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جو ساکت ہو اس کی طرف کلام کو منسوب نہ کیا جائے ۔ لیکن اگر موقع و محل گفتگو کا ہو اور اس وقت خاموشی اختیار کی جائے تو بعض دفعہ سکوت گفتگو کے قائم مقام ہو جاتا ہے(۱) —— چنانچہ نکاح کے معاملہ میں کنواری لڑکی کی حیا کو دیکھتے ہوئے شریعت نے صریح اظہار رضامندی کا مکلف نہیں بنایا ہے اور کہا ہے إذنها صماتها . (۲)

(مختلف معاملات میں اظہار رضامندی اور اس معاملہ کے انعقاد کے لئے کیا الفاظ مطلوب ہوں گے اور کون سے ذرائع اختیار کئے جائیں گے؟ ان کو انھیں الفاظ کے ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے)

رضاعت

''رضاعت'' ر کے زیر اور زبر کے ساتھ ہے، ''ت'' کے بغیر صرف ''رضاع'' کو 'ر' کے زبر کے ساتھ پڑھنا چاہئے ۔ مگر بعض اہل لغت نے اس لفظ کو بھی 'ر' کے زیر کے ساتھ درست قرار دیا ہے(۳) —— معنی دودھ پلانے کے ہیں، شریعت میں جن اسباب کی بناء پر دو مرد و عورت کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت کی دیوار کھڑی ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے کے لئے حرام ہو جاتے ہیں، ان میں ایک ''رضاعت'' بھی ہے ۔ اس سلسلہ میں متعدد مسائل قابل ذکر ہیں :

(۱) دودھ کی کتنی مقدار حرمت کو ثابت کرتی ہے؟
(۲) دودھ کا کس طور معدہ تک پہنچنا باعث حرمت ہے؟
(۳) دودھ پینے اور پلانے کی مدت کیا ہے؟
(۴) دودھ سے حرام ہونے والے رشتے کیا ہیں؟
(۵) اس حرمت کو ثابت کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

نیچے انھیں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے ۔

دودھ کی مقدار

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت رضاعت پیدا ہونے کے لئے دودھ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ۔ دودھ کی قلیل سے قلیل مقدار جو معدہ تک پہنچ سکتی ہے، حرمت پیدا کر دے گی (۴) کیوں کہ قرآن و حدیث میں جہاں حرمت رضاعت کا ذکر ہے، وہاں مطلق رضاعت کو باعث حرمت بتایا گیا ہے، کسی خاص مقدار کی تحدید نہیں کی گئی ہے(۵) —— یہی رائے مالکیہ کی ہے ۔(۶)

اکثر فقہاء دودھ کی مقدار میں تحدید کے قائل ہیں، شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ پانچ دفعہ دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوگی ۔ پانچ دفعہ سے مراد یہ ہے کہ عورت دودھ پلانا شروع کرے اور بچہ آسودہ ہو کر از خود پستان چھوڑ دے، اب یہ ایک دفعہ ہوا(۷) کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ قرآن میں اولاً ''**عشر رضعات معلومات یحرمن** '' دس دفعہ دودھ پینا حرمت پیدا کرے گا، کا حکم نازل ہوا تھا، بعد کو دس کی

---

(۱) ان دونوں قواعد کے سلسلے میں ملاحظہ ہو : ''الاشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر'' ۱/۳۳۸　(۲) بخاری ۲/۱۰۳۱
(۳) شرح مهذب ۱۸/۲۰۸ نیز دیکھئے : الشرح الصغير ۲/۷۱۹　(۴) والقليل مفسر بما يعلم انه وصل الى الجوف ، هنديه ۱/۳۴۲
(۵) بدائع الصنائع ۴/۷　(۶) بداية المجتهد ۲/۳۵ ، الفصل الثالث فى مانع الرضاع
(۷) شرح مهذب ۱۸/۲۱۴

جگہ پانچ کا حکم نازل ہوا اور وفات نبوی ﷺ تک یہ قرآن میں پڑھا جاتا تھا۔(۱)

کب دودھ کا معدہ تک پہنچنا باعثِ حرمت ہے؟

جس طرح پستان سے دودھ کا پینا اور پلانا حرمت کا باعث ہے اسی طرح بچہ کے منہ میں دودھ کا ڈال دینا، حلق میں دودھ ڈال دینا ناک کی راہ سے دودھ کا پہنچانا بھی سبب حرمت ہے۔ کان یا پائخانہ کے راستہ سے دودھ کا پہنچانا باعث حرمت نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک گو حقنہ سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو سکتی ہے، مگر اس پر فتوی نہیں ہے ـــــ اگر دودھ خالص نہ ہو بلکہ کسی چیز کے ساتھ ملا کر دیا جائے تو تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی جامد غذائی چیز کے ساتھ دودھ ملا کر دیا جائے تو چاہے بہ ظاہر دودھ کی مقدار غالب ہو پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی، خواہ اسے پکایا گیا ہو یا نہ پکایا گیا ہو۔ اگر بہتی ہوئی چیز کے ساتھ ملا کر پلایا جائے تو اعتبار غلبہ کا ہے۔ دودھ غالب ہے تو حرمت ثابت ہو جائے گی، مغلوب ہے تو حرمت پیدا نہ ہوگی، یہ حکم کسی مشروب کے ساتھ ملانے کا بھی ہے، پانی کے ساتھ ملانے کا بھی اور دواء کے ساتھ ملانے کا بھی، اور غلبہ کا اندازہ مزے، رنگ اور بو سے ہوگا۔ دو عورتوں کا دودھ مخلوط کر کے بچہ کو پلایا، تو صحیح تر قول کے مطابق دودھ کی مقدار کی کمی بیشی سے صرف نظر کرتے ہوئے دونوں ہی خواتین سے حرمت ثابت ہو جائے گی، اگر دودھ اور مخلوط شئ مقدار میں برابر ہو، تب بھی احتیاطاً دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔(۲)

شوافع کے نزدیک حقنہ سے بھی حرمت رضاعت ہو جائے گی(۳) ـــــ اور مالکیہ کے یہاں دودھ کسی شئ کے ساتھ مخلوط کر کے دیا جائے تو ـــ بلالحاظ غلبہ ـــ باعث حرمت ہے۔(۴)

مدت رضاعت

رضاعت کی مدت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ڈھائی سال اور امام مالکؒ(۵)، شافعیؒ، احمدؒ ـــــ نیز خود احناف میں امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک دو سال ہے(۶) ـــــ ان حضرات کے پیش نظر یہ آیات و روایات ہیں :

الوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة . (البقرۃ : ۲۳۳)

مائیں بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں، یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہے۔

فصالهٗ فی عامین . (لقمن : ۱۴)

اس کے دودھ چھڑانے کی مدت دو سال ہے۔

حملهٗ وفصالهٗ ثلاثون شهرا .

اس کا پیٹ میں رہنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینے میں ہوتا ہے۔

(۱) فتح الباری علی البخاری ۹/۱۴۷ ، باب من قال : لارضاع بعد الحولین

(۲) ملخصا : هندیه ۱/۳۴۵-۳۴۴

(۳) گو شوافع کے اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں، مگر قول راجح یہی ہے ، شرح مهذب ۱۸/۲۱۵

(۴) الشرح الصغیر ۲/۷۲۰

(۵) البتہ مالکیہ کے یہاں رضاعت کے تسلسل کی صورت میں دو سال دو ماہ تک حرمت ثابت ہوتی ہے ، الشرح الصغیر ۲/۷۲۱-۷۲۲

(۶) بدائع الصنائع ۴/۶

اس آیت میں حمل اور دودھ کی مجموعی مدت ۳۰ ماہ بتائی گئی ہے اور کم سے کم مدت حمل ۶ ماہ ہے۔ اس طرح ۲۴ ماہ مدت رضاعت ہوتی ہے۔

نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **لا رضاع بعد الحولین**. (۱)

واقعہ ہے کہ ظاہر نص سے جمہور فقہاء کی رائے قریب ہے اور اسی میں احتیاط ہے، **واللہ اعلم بالصواب**.

مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے اور پلانے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، عہد صحابہ میں اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کو اختلاف تھا اور وہ کسی بھی سن و سال کے آدمی کو دودھ پلا دینے سے حرمت رضاعت پیدا ہو جانے کی قائل تھیں، مگر کاسانیؒ نے ایک قول ان کے رجوع کر لینے کا بھی نقل کیا ہے (۲)

اس مدت کے بعد نہ دودھ پلانا جائز ہے اور نہ اس سے حرمت متعلق ہوگی (۳) چنانچہ اگر شوہر نے بیوی کا دودھ پی لیا تو حرمت تو ثابت نہ ہوگی، البتہ گناہ ہوگا، ایک صاحب کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا کہ انھوں نے اپنی بیوی کا پستان چوسا تو دودھ حلق سے نیچے اتر گیا۔ انھوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ سے دریافت کیا، آپ ؓ نے جواب دیا کہ عورت اس مرد پر حرام ہو جائے گی، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کو اطلاع ملی تو اس سے اختلاف کیا اور فرمایا کہ دو سال کی عمر کے بعد حرمت رضاعت پیدا نہیں ہو سکتی، ابوموسیٰ اشعری ؓ نے سنا تو فرمایا کہ جب تک یہ عظیم عالم تمہارے درمیان ہیں، مجھ سے مسئلہ نہ پوچھو، **لاتسالونی عن شیٔ مادام ھذا الحبر بین اظھرکم**. (۴)

اگر مدت رضاعت کی تکمیل سے پہلے ہی بچہ غذا کا عادی ہو گیا اور دودھ سے مستغنی ہو گیا، پھر بھی دودھ پی لے تو حرمت ثابت ہو جائے گی۔ (۵)

رضاعت سے حرام ہونے والے رشتے

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو رشتے نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں، وہ رضاعت کی وجہ سے بھی حرام ہو جاتے ہیں "**یحرم من الرضاع مایحرم من النسب**" (۶)

اسلامی نقطۂ نظر سے رشتوں کی پیدائش تین ذرائع سے ہوتی ہے: نسب، صہر (سسرالی رشتہ) اور رضاعت۔ پس جیسے نسب کی وجہ سے ماں، باپ پر بال بچے اور بچوں پر ماں باپ اور ایک دوسرے پر ان کے اُصولی و فروعی رشتہ دار حرام قرار دیے گئے ہیں اور بھائی، بہن، پھوپھی، خالہ، چچا اور ماموں نسبی محارم ہیں۔ اسی طرح یہ رضاعی رشتے بھی حرام ہیں، اس سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ ابن نجیمؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے (۷) ان میں بنیادی طور پر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں، اول یہ کہ رضاعی بہن کی ماں سے نکاح جائز ہے، نسبی بہن کی ماں سے نکاح جائز نہیں کہ یا تو وہ حقیقی ماں ہوگی یا سوتیلی ماں، دوسرے اپنے رضاعی بیٹے کی بہن سے نکاح جائز ہے، نسبی بیٹے کی بہن سے نکاح جائز نہیں کہ یا تو وہ سگی بیٹی ہوگی یا سوتیلی۔ (۸)

---

(۱) بخاری ۷/۱۶، کتاب النکاح　(۲) بدائع الصنائع ۴/۶　(۳) ہدایۃ مع الفتح ۳/۳۱۰-۳۰۹
(۴) شرح مہذب ۱۸/۲۱۱　(۵) ہندیہ ۱/۳۴۳، کتاب الرضاع　(۶) بخاری ۷/۱۵، کتاب النکاح
(۷) البحر الرائق ۳/۹۵　(۸) ہدایہ مع الفتح ۳/۴۸-۴۴۷

اسی طرح سسرالی رشتہ کی وجہ سے جو چار سلسلہ ہائے (شوہر کے اُصول وفروع ، بیوی کے اُصول وفروع) قرابت حرام ہوجاتے ہیں ، رضاعت کی وجہ سے بھی وہ حرام ہوجائیں گے (۱) —— رضاعت میں بنیادی اُصول یہ ہے کہ شیرخوار بچہ یا بچی دودھ پلانے والی کے پورے خاندان پر حرام ہوجائے گی مگر یہ حرمت صرف اس کی ذات ہی تک محدود ہوگی ، اس کے دوسرے رشتہ داروں تک متعدی نہ ہوگی ، مثلاً شیرخوار کا بھائی دودھ پلانے والی پر ، یا اس کی بہن دودھ پلانے والی کے شوہر یا بھائی پر حرام نہ ہوگی ، لیکن دودھ پلانے والی کے رشتہ داروں کی طرف حرمت متعدی ہوجاتی ہے ۔ چنانچہ دودھ پلانے والی عورت کے بال بچے ، شوہر اور اس کے ، نیز خود اس عورت کے بھائی بہن شیرخوار پر حرام ہوجائیں گے ، اسی کو فقہاء نے ایک شعر میں اس طرح بیان کیا ہے :

از جانب شیردہ ہمہ خویش شوند
از جانب شیرخوار فقط شیرخوار

رضاعت کا ثبوت

حرمت رضاعت دو طریقوں سے ثابت ہوسکتی ہے : شوہر کا اقرار واعتراف ، بینہ وثبوت ، بینہ سے مراد عام معاملات کی طرح دو مسلمان مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے ، اس سے کم گواہان کے ذریعہ حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوسکتی ، کیوں کہ حضرت عمر ؓ سے مروی ہے کہ رضاعت پر دو سے کم گواہ معتبر نہیں ، البتہ احتیاط اور تورع وتقوی کا تقاضا ہے کہ اگر ایک شخص بھی اس کی خبر دے اور بہ ظاہر اس کے جھوٹ بولنے کی کوئی وجہ نظر نہ آتی ہو تو باہم علاحدگی اختیار کرلی جائے ، حضرت عقبہ بن حارث ؓ نے بنت ابی اھاب سے نکاح کیا تھا ، ایک کالی کلوٹی خاتون آئیں اور مدعی ہوئیں کہ انھوں نے دونوں کو دودھ پلایا ہے ، عقبہ ؓ اس خبر کو قبول کرنے کو تیار نہ تھے ، پھر بھی آپ ﷺ نے ان کو حکم فرمایا کہ بنت اھاب کو علاحدہ کردیں ۔ (۲)

امام مالکؒ اسی روایت کی بناء پر ایک عورت کی اطلاع کو بھی حرمت ثابت ہونے کے لئے کافی قرار دیتے ہیں (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ یہ مسئلہ خواتین کا ہے ، پستان خواتین ہی دیکھ سکتی ہیں اس لئے چار عورتوں کی گواہی سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے (۴) —— مگر حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ ایک صاحب نے استفسار کیا کہ ایک عورت کہتی ہے کہ اس نے ہم زوجین کو دودھ پلایا تو کیا ہم ایک دوسرے پر حرام ہوگئے ، آپ ؓ نے فرمایا : وہ تمہاری بیوی ہے ، کوئی تم پر اس کو حرام نہیں کرسکتا ، ہاں تم احتیاط کرو تو بہتر ہے ۔ اسی طرح کی بات حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے بھی مروی ہے ۔ (۵)

یہ حکم ہر دو صورت میں ہے ، اس وقت بھی جب نکاح سے پہلے کوئی دودھ کا دعویٰ کرے اور اس وقت بھی جب نکاح کے بعد دودھ کا دعویٰ کیا جائے (۶) —— اگر شرعی ثبوت شوہر کے سامنے آجائے تو اب اس کے لئے عورت کے ساتھ رہنا جائز نہیں ، ایک دوسرے سے الگ ہوجانا چاہئے (۷) ورنہ قاضی

(۱) بدائع الصنائع ۴/۴
(۲) بدائع الصنائع ۴/۱۴-۱۵
(۳) ھدایہ مع الفتح ۳/۳۶۱
(۴) بدائع ۴/۱۴
(۵) حوالۂ مذکور ۱۵
(۶) ھندیہ ۱/۳۴۷
(۷) ھندیہ ۱/۳۴۷

تفریق کردے گا۔

رضاعت اگر مرد کے اقرار سے ثابت ہو تو اگر ابھی دخول نہیں ہوا ہو تو نصف مہر اور دخول ہو چکا ہے تو کل مہر اور عدت کا نفقہ وسکنیٰ واجب ہوگا (۱) اگر گواہان کے ذریعہ حرمت ثابت ہوئی تو دخول نہ ہونے کی صورت کچھ واجب نہیں، صحبت کر چکا ہے تو مہر متعین اور عورت کے خاندانی مہر (مہر مثل) میں سے کم تر کی ادائیگی واجب ہوگی، نیز دوسرے فاسد نکاح کی طرح اس میں بھی عدت کا خرچ اور سکنیٰ واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

رفث

قرآن مجید نے دو مواقع پر رفث کا ذکر کیا ہے۔ ایک روزے کے سلسلے میں کہ :

احل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساء كم

(البقرة : ۱۸۷)

روزوں کی راتوں میں اپنی عورتوں کے پاس جانا تمہارے لئے جائز کردیا گیا ہے۔

دوسرے حج کے سلسلے میں

فلارفث ولا فسوق ولا جدال في الحج .

(البقرة : ۱۹۷)

حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے ہمبستری جائز ہے اور نہ کوئی گناہ کا کام اور نہ لڑائی جھگڑا۔

رفث سے مراد

پہلی آیت میں اتفاق ہے کہ رفث سے جماع مراد ہے (۳) اور ظاہر ہے کہ جب جماع جائز ہے تو دواعی جماع بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گے۔ دوسری آیت میں رفث سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ عبداللہ بن عمر ﷺ سے منقول ہے کہ جماع ہی مراد ہے۔ عبداللہ بن عباس ﷺ اور عبداللہ بن زبیر ﷺ سے منقول ہے کہ عورتوں سے متعلق لذت آمیز تذکرہ (۴) —— اصل میں رفث ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی مرد عورت سے خواہش رکھے۔ جماع، تذکرۂ جماع، فحش گفتگو، بقول زجاج "**الرفث كلمة جامعة لكل مايريد الرجل من إمرأته**" (۵) اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ رفث صرف وہی فحش گفتگو ہے جو عورتوں کے سامنے کی جائے، یہ رائے عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے۔ یا مطلق فحش گفتگو، گو عورت موجود نہ ہو یہ اکثر لوگوں کی رائے ہے اور رفث کا لغوی معنی بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید میں ہے۔ (۶)

تاہم فقہاء قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ حالت احرام میں عورت سے نہ صرف جماع بلکہ شہوت کے ساتھ لمس اور فحش گفتگو بھی جائز نہیں۔ (۷)

رقبہ

رقبہ کے معنی گردن کے ہیں۔ وضو میں گردن کے مسح کا کیا

(۱) بدائع الصنائع ۱۶/۴ (۲) حوالۂ سابق ۱۵ (۳) احکام القرآن للجصاص ۲۸۱/۱
(۴) روح المعانی ۹۷/۲ احکام القرآن للجصاص ۳۸۳/۱ (۵) الجامع لاحکام القرآن (قرطبی) ۳۱۵/۲
(۶) دیکھئے : تفسیر کبیر ۱۶۴/۵ (۷) احکام القرآن للجصاص ۳۸۴/۱

حکم ہے؟ اس سلسلہ میں مشائخ حنفیہ کے یہاں بھی اختلاف ہے، قاضی خان کا تو خیال ہے کہ یہ نہ سنن میں ہے اور نہ آداب میں ۔ بعضوں نے ادب ، بعضوں نے سنت اور بعضوں نے مستحب قرار دیا ہے ۔ تاہم مستحب ہونے کو ترجیح دی گئی ہے (۱) فقہاء شوافع کے یہاں بھی اختلاف ہے ۔ حافظ ابن حجرؒ نے نووی سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث ثابت نہیں اور یہ بدعت ہے ۔ جب کہ امام بغویؒ نے گردن کے مسح کو مستحب کہا ہے (۲) اور امام غزالیؒ نے بھی اسے مستحب قرار دیا ہے (۳) جن حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے ان کے پیش نظر ایک تو حضرت عبداللہ ابن عمر ﷺ کی روایت ہے کہ جس نے وضو کیا اور گردن کا مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق پہنائے جانے سے محفوظ رہے گا ۔ لیکن اس حدیث کے ضعیف ہونے پر محدثین متفق ہیں (۴) —— بعض حضرات نے اس پر حضرت طلحہ ﷺ بن مصرف کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں سر کا مسح کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے گردن کے پچھلے حصے تک ہاتھ لے جانے کا ذکر ہے ۔ گو یہ روایت بمقابلہ پہلی روایت کے غنیمت ہے، لیکن یہ بھی ضعف سے خالی نہیں ۔ (۵)

منیۃ المصلی کے مصنف نے لکھا ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کے اُوپر کے حصہ سے گردن کا مسح کیا جائے ، علامہ حلبیؒ نے اس پر یہ وضاحت کی ہے کہ چوں کہ ہاتھ کے اُوپری حصہ میں پانی کی تراوٹ سر کے مسح میں استعمال نہیں ہوتی ہے اور وہ مستعمل پانی کے حکم میں نہیں ہے لہٰذا نئے پانی کے بغیر مسح کر لینا کافی ہے ۔ (۶)

واقعہ ہے کہ علامہ حلبیؒ کی بات زیادہ قرین صواب معلوم ہوتی ہے، **واللہ اعلم بالصواب** ۔

رُقبیٰ

''رُقبیٰ'' ہبہ کی ایک خاص صورت تھی ، جو زمانۂ جاہلیت میں مروج تھی —— ''رُقبیٰ'' کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص کہتا : '' یہ چیز تمہاری ہے ، جب تک تم زندہ رہو ، اگر مجھ سے پہلے تمہاری موت ہوگئی تو یہ چیز مری طرف لوٹ آئے گی'' (۷) اس کے لئے اس طرح کی تعبیر بھی اختیار کی جاتی تھی : **هذه الدار لک رقبیٰ** اصل میں ''رُقبیٰ'' کے لفظ میں انتظار کا معنی پایا جاتا ہے، ہبہ کی اس صورت میں دونوں فریق کو فریق مقابل کی موت کا گویا انتظار رہتا تھا، اسی لئے اس کو ''رُقبیٰ'' کہتے تھے ۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رُقبیٰ باطل ہے، یعنی یہ کلام بے اثر ہے اور اس کے ذریعہ ہبہ نہیں ہوتا (۸) ان حضرات کا استدلال قاضی شریحؒ کی روایت سے ہے کہ آپ ﷺ نے ''عمریٰ'' (ہبہ کی ایک خاص صورت) کو جائز قرار دیا اور رُقبیٰ کو باطل، **اجاز العمری و ابطل الرقبیٰ** (۹) —— یہی رائے مالکیہ کی ہے (۱۰) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک رُقبیٰ ہبہ کے حکم میں ہے اور جس کو ''رُقبیٰ'' کیا جائے وہ دائمی طور پر اس کا مالک

(۱) دیکھئے : کبیری ۲۴ (۲) دیکھئے : تلخیص الحبیر ۹۴/۱ (۳) دیکھئے : احیاء العلوم ۱۳۴/۱
(۴) دیکھئے : تلخیص الحبیر ۹۳/۱ تخریج عراقی علی الاحیاء ۱۳۴/۱ (۵) تلخیص الحبیر ۹۴/۱
(۶) کبیری ۲۴ (۷) سنن ترمذی ۲۵۱/۱ (۸) بدائع الصنائع ۱۱۷/۶
(۹) نصب الرایہ ۱۲۸/۴ (۱۰) الشرح الکبیر ۹۷/۴

ہو جاتا ہے(۱) یہی رائے امام ابویوسفؒ کی ہے --- (۲) کیوں کہ آپ ﷺ نے اہل رقبی کے لئے اس کو جائز قرار دیا ہے **الرقبی جائزة لاهلها** ۔ (۳)

رقص

رقص کی مروجہ کیفیت جس میں تھرکنے اور لچکنے کی کیفیت پائی جاتی ہے، بالکل حرام و ناجائز ہے اور مخنث لوگوں کے طریقہ سے مماثلت رکھتا ہے۔ عورتوں کے لئے تو رقص کا یہ عمل شدید گناہ اور معصیت ہے(۴) ——— مردوں کے لئے بھی صحیح یہی ہے کہ اس طرح کا عمل جائز نہیں، اس میں شبہ نہیں کہ بعض فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے لیکن اس سے مقصود رقص کی وہ کیفیت نہیں جو آج کل مروّج ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے **ولا تمش فی الأرض مرحاً** (لقمان : ۱۸) سے رقص کی ممانعت پر استدلال کیا ہے۔ (۵)

فقہاء مالکیہ میں علامہ صاویؒ نے رقص کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب اس طرح نقل کئے ہیں :

وأما الرقص فاختلف فيه الفقهاء فذهبت طائفة إلى الكراهة وطائفة إلى الاباحة وطائفة إلى التفريق بين ارباب الاحوال وغيرهم ، فيجوز لا رباب الاحوال ويكره لغيرهم ، وهذا القول هو المرتضىٰ وعليه اكثر الفقهاء المسوغين لسماع الغناء وهو مذهب السادة الصوفيه ۔ (۶)

رقص و حال کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک گروہ کراہت کا قائل ہے، بعض لوگ اباحت کے قائل ہیں اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ جن لوگوں پر واقعی حال طاری ہوتا ہو، ان کا اور دوسرے لوگوں کا حکم مختلف ہے، ارباب حال کے لئے جائز ہے، دوسروں کے لئے جائز نہیں، یہی پسندیدہ قول ہے اور جن فقہاء نے اشعار کے سماع کی اجازت دی ہے عام طور پر ان کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے اور یہی مشائخ صوفیہ کا مذہب ہے۔

تاہم موجودہ زمانے کے صوفیاء جس طرح مصنوعی حالت اپنے اُوپر طاری کرتے ہیں اس کا کوئی شرعی جواز نہیں ۔ اس سلسلے میں فتاویٰ عالمگیری کی صراحت بڑی چشم کشا ہے :

السماع والقول والرقص الذى يفعله المتصوفة فى زماننا حرام لايجوز القصد اليه والجلوس عليه وهو والغناء والمزامير سواء وجوّزه اهل التصوف واحتجوا بقول المشائخ من قبلهم قال : وعندى أن مايفعلونه غير مايفعله هؤلاء ، فان فى زمانهم ربما ينشد واحد شعراً فيه معنى

---

(۱) فتح المعين بشرح قرة العين : ۸۵ (۲) بدائع الصنائع ۱۱۷/۶ (۳) ترمذی ۲۵۱/۱
(۴) شرح مهذب ۵۵۸/۱۵ ، الشرح الصغير ۵۰۲/۲ (۵) الجامع لاحكام القرآن ۲۶۳/۱۰
(۶) حاشية الصاوى على الشرح الصغير ۵۰۳/۲

يوافق احوالهم فيوافقه ومن كان له قلب رقيق إذا سمع كلمة توافقه على أمرهو فيه ربما يغشى على عقله فيقوم من غيراختيار وتخرج حركات منه من غيراختياره ، وذلک مما لايستبعد أن يكون جائزاً مما لايوخذ به ولا يظن في المشائخ أنهم فعلوا مثل مايفعل أهل زماننا من أهل الفسق والذين لاعلم لهم باحكام الشرع وإنما يتمسک بافعال أهل الدين . (۱)

سماع ،قوالی اور رقص جو ہمارے زمانے کے صوفیاء کرتے ہیں ،حرام ہے ، اس میں شرکت اور بیٹھنا جائز نہیں ۔ یہ سماع اور نغمۂ ومزامیر برابر ہے ۔ بعض اہل تصوف نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور پہلے کے مشائخ کے قول سے استدلال کیا ہے ۔ لیکن میرا خیال ہے کہ ان لوگوں کا عمل ان مشائخ کے عمل سے مختلف ہے ۔ سلف کے زمانہ میں بعض اوقات ایک شعر پڑھا جاتا ، جس میں ان کے موافق حال کوئی بات ہوتی ، تو وہ اس شعر سے ہم آہنگی کا احساس کرتا اور جو لوگ رقیق القلب ہوتے جب وہ ایسا شعر سنتے تو بسا اوقات ہوش وحواس کھو دیتے ، بے اختیار کھڑے ہو جاتے اور غیر اختیاری طور پر ان سے مختلف حرکتیں صادر ہوتیں ، اور یہ بات مستبعد نہیں کہ یہ ان کے حق میں جائز ہو لیکن دوسروں کے لئے قابل اخذ نہ ہو ، مشائخ کے بارے میں یہ بات نہیں سوچی جاسکتی کہ وہ ہمارے زمانے کے فاسق اور احکام شرع سے ناواقف لوگوں کی طرح اس فعل کے مرتکب ہوتے رہے ہوں ، اور اہل دین ہی کا فعل قابل پیروی ہے ۔

رقص کو فقہاء نے مروت اور شرافت کے خلاف بھی مانا ہے اور ایسے شخص کی گواہی کو نا قابل قبول قرار دیا ہے ۔ (۲)

رُقیہ

رقیہ کے معنی ایسے جھاڑ پھونک کے ہیں ، جس کے ذریعہ پریشان زدہ لوگوں کو آفت سے بچانا مقصود ہو ۔ (۳)

رقیہ کے سلسلہ میں دونوں طرح کی روایتیں آئی ہیں ، بعض جائز ہونے کو بتاتی ہیں اور بعض ناجائز ہونے کو ، شارحین حدیث نے دونوں میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ، ایک رائے یہ ہے کہ عربی زبان کا ''رقیہ'' درست ہے ، دوسری زبانوں کا نہیں ۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر رقیہ کو بذات خود نافع مان لے اور اسی پر توکل کرلے تو ممانعت ہے ورنہ جائز ہے ، بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر رقیہ میں مشرکانہ کلمات ہوں تو جائز نہیں ، ایسے کلمات نہ ہوں بلکہ دُعا ہو ، اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی یا قرآن کے ذریعہ رقیہ ہو تو جائز ہے ، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے بعض دفعہ رقیہ کے کلمات سنے اور پھر اس کی اجازت مرحمت

(۱) هنديه ۳۵۲/۵ (۲) فتاوی قاضیخان ۴۶۱/۲ ، الشرح الصغیر ۲۴۲/۴

(۳) النهاية لابن اثير ۲۵۴/۲

فرمائی (۱) پس رقیہ کی ممانعت اصل میں اس وقت ہے، جب کہ اس میں عقیدۂ اسلامی کے خلاف مشرکانہ کلمات شامل ہوں اور اُوپر اہل علم کی جو توجیہات نقل کی گئی ہیں، ان سب کا اصل منشاء و مقصد یہی ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : تعویذ)

رِکاز

''رکاز'' رکز سے ماخوذ ہے ''رکز'' کے معنی کسی چیز کے رکھنے اور ثابت و موجود کرنے کے ہیں، نیزے کو زمین میں پیوست کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے رکز رمحہ (۲) — شریعت کی اصطلاح میں رکاز ہر اس مال کا نام ہے جو سطح زمین کے اندر سے دستیاب ہو، چاہے قدرتی کان کی صورت میں ہو یا انسانی دفینوں کی صورت میں (۳) یہ تعریف فقہائے حنفیہ کی رائے پر ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک رکاز صرف دفینوں کا نام ہے زمین میں نکلنے والی معدنیات رکاز میں داخل نہیں ہے۔ (۴)

دفینہ کا حکم

زمین میں جو دفینہ دستیاب ہو، فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے :

(الف) اگر دفینہ دارالاسلام میں ملا، جس زمین میں ملا وہ کسی خاص شخص کی ملکیت نہیں ہے اور دستیاب ہونے والی اشیاء پر زمانۂ کفر کی علامتیں جیسے بت یا غیر مسلم سلاطین وغیرہ کی تصویریں ہوں، تو ایک خمس (۱/۵) حکومت کے خزانہ (بیت المال) کا حق ہوگا اور بقیہ چار حصوں کا وہ شخص مالک ہوگا جس نے دفینہ پایا ہے۔

اگر دفینہ دارالاسلام کی مملوکہ اراضی میں دستیاب ہوا، تو ایک خمس (۱/۵) بیت المال کا حق ہوگا، باقی چار حصے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص کے ہوں گے، جس کو دفینہ ملا ہے، امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک سلطنت اسلامی کے قیام کے بعد اول اول جس مسلمان کو یہ زمین دی گئی وہ مالک ہوگا۔ اگر مالک اول اور ان کے ورثہ کا پتہ نہ چل سکے تو یہ بھی بیت المال کا حق ہوگا۔

(ب) اگر دارالاسلام کی غیر مملوکہ اراضی ہی میں دفینہ ملا مگر دفینہ پر عہد اسلام کی علامتیں موجود ہوں تو اس کا حکم لقطہ کا ہوگا یعنی پہلے اس کا خوب اعلان کیا جائے اور مالک کا پتہ چل گیا تو اس کو حوالہ کر دیا جائے اور مالک کا پتہ نہ چل پائے تو اگر صاحب ثروت ہو تو دوسروں پر صدقہ کر دے اور خود مستحق صدقہ ہو تو اپنے آپ پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔

اگر دارالاسلام میں کسی شخص خاص کی ملکیت میں دفینہ دستیاب ہو اور اس پر عہد اسلام یا ''عہد کفر'' کی کوئی علامت موجود نہ ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، ایک رائے جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ اس کو دفینۂ کفار تصور کیا جائے گا اور دفینہ دستیاب کرنے والا ایک خمس بیت المال میں جمع کرے گا اور باقی خود اس کی ملکیت

---

(۱) حوالۂ سابق ۲/۲۵۵ (۲) شرح مہذب ۶/۹۱، ردالمحتار ۲/۴۳ (۳) درمختار علی ہامش الرد ۲/۴۴
(۴) المغنی ۳/۳۲۶

ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بھی ''لقطہ'' ہی کے حکم میں ہوگا۔

(ج) اگر دفینہ دارالحرب میں دستیاب ہوا اور غیر مملوکہ زمین میں یا مملوکہ ہی زمین میں دفینہ ملا مگر دارالحرب میں داخل ہونے والا مسلمان اجازت وامان کے بغیر داخل ہوا تھا تو تمام حاصل شدہ دفینہ خود اس کی ملکیت ہوگا اور اس میں خمس بھی واجب نہیں ہوگا۔

(د) اگر دارالحرب میں اجازت لے کر گیا اور کسی کی مملوکہ زمین میں دفینہ دستیاب کیا تو اس دفینہ کو مالک زمین کو دے دینا اور دارالاسلام میں لے آیا ہو تو صدقہ کر دینا واجب ہوگا(۱)

دفینہ کے مستحق ہونے کے مذکورہ احکام ان تمام لوگوں کے لئے ہیں جو اسے دستیاب کریں خواہ وہ بالغ ہوں یا نابالغ، آزاد ہوں یا غلام، مسلمان ہوں یا مسلم مملکت کا غیر مسلم شہری، اگر غیر مسلم ملک کا باشندہ مسلم حکومت کی اجازت سے دستیاب کرے تو یہی حکم اس کے لئے بھی ہے۔(۲)

دوسرے فقہاء کا نقطۂ نظر بھی ان احکام میں بڑی حد تک فقہاء احناف کی رائے کے مطابق ہی ہے۔(۳)

معادن میں خمس کا مسئلہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ رکاز میں ایک خمس (۱/۵) واجب ہوتا ہے(۴) — چوں کہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ معدنیات اور زمینی کانوں پر بھی رکاز کا اطلاق ہوتا ہے کہ نہیں؟ اس لئے اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ معدنیات میں خمس واجب ہوگا کہ نہیں؟

اس سلسلہ میں تفصیل خود لفظ ''معدن'' میں مذکور ہوگی۔

رکن

رکن لغت میں ایسے مضبوط کنارہ کو کہتے ہیں، جس کا سہارا لیا جا سکے، **جوانبه التی یستند الیها ویقوم بها** (۵) اور علامہ حلبیؒ کے الفاظ میں ''الجانب الاقوی'' (۶) — اصطلاح فقہ میں وہ چیز ہے جس پر کسی شی کا وجود موقوف ہو اور وہ خود اس شی حصہ اور جزو ہو جیسے: نماز میں رکوع وقرأت یا نکاح میں ایجاب وقبول وغیرہ (۷) اگر کسی بات پر اس عبادت یا معاملہ کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ اس کی حقیقت سے باہر ہو تو اسے شرط کہیں گے، حنفیہ کے یہاں رکن اور شرط کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک ہر وہ چیز رکن کہلاتی ہے، جس پر شی کا وجود موقوف ہو، خواہ وہ اس کی حقیقت میں داخل ہو یا اس سے خارج۔(۸)

رکن کے فوت ہونے سے وہ عبادت یا معاملہ فوت ہو جاتا ہے (مختلف عبادات ومعاملات کے ارکان خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں)

(۱) ملخص از: ہدایہ مع الفتح، وفتح القدیر ۲/۲۳۸-۲۴۲، ہندیہ ۱/۱۸۵-۱۸۴، ردالمحتار ۲/۴۲-۴۳، بدائع الصنائع ۲/۶۶-۶۵

(۲) ہندیہ ۱/۱۸۵ (۳) دیکھئے: المغنی ۲/۲۹-۳۲۶، شرح مہذب ۶/۹۹-۹۱

(۴) ترمذی ۱/۲۵۶ باب ماجاء ان العجماء جرحها جبار وفی الرکاز الخمس (۵) النہایۃ ۲/۲۶۰

(۶) کبیری ۱۲ (۷) حوالۂ سابق (۸) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/۵۴

رکن یمانی

حجر اسود کے مقابل میں (جس طرف حطیم واقع نہیں ہے) کعبۂ مکرمہ کا جو کونہ ہے، وہ ''رکن یمانی'' کہلاتا ہے، اس رکن کا حصہ بناء ابراہیمی پر قائم ہے، رسول اللہ ﷺ طواف کے درمیان اس حصہ کا ہاتھ سے استلام فرمایا کرتے تھے، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام کرتے تھے۔(۱)

چنانچہ رکن یمانی کے استلام کے مسنون ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے(۲) —— فقہاء حنفیہ کے یہاں گو اس میں روایتیں مختلف ہیں، امام صاحبؒ کا قول مشہور یہی کہ رکن یمانی کا استلام مستحب ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، اور دلائل کی قوت اور کثرت کے پیش نظر محققین نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دیا ہے۔(۳)

البتہ رکن یمانی کا بوسہ لینا ثابت نہیں، (۴) اور نہ نیابۃً استلام کی جگہ اشارہ کرنا ثابت ہے، لہٰذا اگر ازدحام کی وجہ سے استلام ممکن نہ ہو تو یونہی گذر جائے، اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں(۵) — استلام کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ یا دائیں ہاتھ سے استلام کیا جائے، صرف بائیں ہاتھ سے استلام نہ ہو (۶) رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ یہ دُعا فرماتے :

ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنة وفی الأخرة حسنة وقنا عذاب النار . (البقرۃ : ۲۰۱)

اے پروردگار ! ہم کو دنیا میں بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی بھلائی عطا فرما اور ہم کو دوزخ کے عذاب سے بچا۔

رکوع

رکوع کے لغوی معنیٰ سر جھکانے کے ہیں (۷)، اصطلاح میں رکوع نماز کی اس مخصوص کیفیت کا نام ہے جس میں انسان خدا کے سامنے اپنی بندگی کے اظہار کے لئے سر اور پشت خم کر کے نیاز مندانہ کھڑا ہوتا ہے اور اپنے مالک کی تسبیح و تمجید کرتا ہے، یہ نماز کے نہایت اہم ارکان میں سے ہے اور اس کے رکن نماز ہونے پر تمام ہی علماء کا اتفاق پایا جاتا ہے(۸) —— خود قرآن مجید نے رکوع کا حکم دیا ہے **وار کعوا مع الراکعین** (البقرۃ : ۴۳) اور پیغمبر اسلام ﷺ نے بہ نفس نفیس رکوع کی ہیئت و کیفیت کی بابت تفصیلات بتائی ہیں۔

رکوع کا طریقہ

رکوع کا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح جھکا جائے کہ سر نہ اُٹھا ہوا ہو، نہ نیچے گرا ہوا ہو، بلکہ پیٹھ کے برابر میں سیدھے طور رکھا جائے، حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے رکوع کی یہی کیفیت نقل کی ہے(۹) رکوع میں ہاتھ گھٹنے پر رکھے جائیں اور گھٹنوں کو تھاما جائے، ابوعبدالرحمٰن سلمی نے حضرت

(۱) مسلم ۱/۴۱۲، کتاب الحج، ابوداؤد ۱/۲۵۸، باب استلام الارکان (۲) المغنی ۳/۱۸۸
(۳) درمختار علی الرد ۲/۱۶۹ (۴) حوالۂ سابق، بدائع الصنائع ۲/۱۴۷ (۵) ردالمحتار ۲/۱۶۹
(۶) حوالۂ مذکور (۷) القاموس المحیط ۹۳۴ (۸) الفقہ الاسلامی ۱/۲۳۱
(۹) شرح السنہ للبغوی ۳/۹۳ باب هیأة الرکوع

عمر رضی اللہ عنہ سے اس کی تاکید نقل کی ہے(۱) —— آپ ﷺ سے گھٹنوں کو ہاتھوں سے اس طرح پکڑنا ثابت ہے کہ انگلیاں الگ الگ ہوں اور ہاتھوں کو پہلوؤں سے الگ رکھا جائے (۲) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تطبیق کیا کرتے تھے (۳) تطبیق سے مراد یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ میں رکھ کر دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں کے درمیان رکھتے تھے، لیکن یہ حکم ابتدائی دور کا تھا، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ یہ بعد کو منسوخ ہوگیا۔(۴)

رکوع کی حالت میں پیٹھ اور سر کی سطح بالکل برابر ہونی چاہئے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گدھے کی طرح ''تدبیح'' سے منع کیا(۵) —— تدبیح (۶) سے مراد یہ ہے کہ سر کو اتنا جھکالیا جائے کہ وہ پشت سے پست ہوجائے۔

رکوع میں تعدیل

رکوع کا مطلوبہ طریقہ یہ ہے کہ آدمی کم سے کم اتنی دیر رکوع کی کیفیت میں رہے کہ اعضاء ساکن ہوجائیں اور جوڑ اپنی جگہ لے لیں۔ فقہاء نے اس کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح مقرر کی ہے، **وتعديل الاركان هو تسكين الجوارح حتى تطمئن مفاصله وادناه قدر تسبيحة** (۷)، یہ بھی کہ سر اور کمر پوری طرح برابر ہوجائے (۸) اسی کیفیت کا نام فقہاء کی زبان میں ''تعدیل'' ہے، رسول اللہ ﷺ نے اعتدال کے ساتھ رکوع کرنے کی تاکید فرمائی ہے، ایک دیہاتی آئے اور انھوں نے عجلت کے ساتھ نماز ادا کی، ناواقفیت کی وجہ حق اعتدال ادا نہ ہو پایا تو تنبیہ فرمائی اور ارشاد ہوا کہ دوبارہ پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی، **ارجع فصل فانك لم تصل** اس کے بعد نماز کی تفصیلی کیفیت بتاتے ہوئے فرمایا کہ رکوع کرو اور بہ حد طمانینت وسکون رکوع کی حالت میں رہو' **اركع حتى تطمئن راكعا**'' (۹) اس کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو رکوع میں اعتدال وطمانیت کی کیفیت پر زور دیتی ہیں۔(۱۰)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ ان روایات کی بنیاد پر رکوع میں اعتدال کو فرض قرار دیتے ہیں (۱۱) حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اعتدال رکن نماز ہی ہے(۱۲) —— امام ابوحنیفہؒ کی رائے کی بابت مختلف روایتیں ہیں، امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ سے بھی فرضیت نقل کی ہے، عینیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے جرجانیؒ نے کہا ہے کہ سنت ہے اور کرخیؒ ناقل ہیں کہ واجب ہے، اسی کی طرف ابن ہمامؒ، ان کے شاگرد ابن امیر الحاجؒ اور دوسرے محققین صاحبؒ درمختار، ابن نجیمؒ اور شامیؒ وغیرہ کا

(۱) ترمذی ۵۹/۱ باب ماجاء فی وضع الیدین علی الرکبتین فی الرکوع
(۲) ترمذی ۵۹/۱ باب ماجاء فی انه یجا فی یدیه عن جنبیه فی الرکوع　(۳) مسلم ۲۰۲/۱ باب الندب علی وضع الایدی الخ
(۴) بخاری ۱۰۹/۱ باب وضع الأکف علی الرکب فی الرکوع
(۵) دار قطنی ۴۴/۱ عن علی ، اس میں حارث نامی راوی ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں (۶) یہ لفظ ''دال'' اور ''ذال'' دونوں سے نقل کیا جاتا ہے
(۷) هندیه ۷/۱　(۸) ردالمحتار ۳۰۰/۱
(۹) بخاری ۳۱۴/۱ باب امرالنبی الذی لایتم رکوعه بالاعادة
(۱۰) دیکھئے : بخاری ۱۰۹/۱ ، باب اذا لم یتم الرکوع ، ابوداؤد ۱۲۴/۱ باب صلوة من لایقیم صلبه فی الرکوع والسجود
(۱۱) شرح مهذب ۳/۷۴۲ ، المغنی ۲۹۶/۱　(۱۲) بدائع الصنائع ۱۰۵/۱

رجحان ہے(۱) یہاں تک کہ مشائخ حنفیہ میں اسبیجابیؒ نے تو تین تسبیحات کی مقدار رکوع میں توقف کو فرض قرار دیا ہے اور امام صاحب کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ کے نزدیک خود تین تسبیحات کا پڑھنا بھی فرض ہے (۲) تاہم ترجیح حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ ''اعتدال'' نہ فرض ہے اور نہ مسنون، بلکہ واجب ہے۔ بھول کر چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہے، قصداً چھوڑ دے تو شدید کراہت ہے اور نماز کا اعادہ واجب ہے شامی کے الفاظ میں:

الحاصل ان الا صح رواية و دراية وجوب تعديل الار كان (۳) — پس، امام صاحبؒ ان روایات سے تعدیل کا واجب ہونا ثابت کرتے ہیں اور مطلق رکوع کو فرض قرار دیتے ہیں کہ قرآن میں مطلق رکوع کا حکم ہے، مقدار و اوقات کی تحدید نہیں۔

رکوع کی تسبیحات اور اس کی مقدار

رکوع میں کم سے کم تین بار ''**سبحان ربی العظیم**'' پڑھنا مسنون ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے جو رکوع کرے، وہ تین بار یہ تسبیح پڑھے، جس نے ایسا کیا اس نے رکوع پورا کرلیا اور یہ کم سے کم مقدار ہے، **وذالک ادناه** (۴) —— چوں کہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ تسبیحات کو کم تر مقدار قرار دیا ہے اور ایک روایت کے مطابق طاق عدد کو بھی پسند فرمایا ہے، اس لئے فقہاء نے سات دفعہ تسبیح پڑھنے کو اعلیٰ، پانچ دفعہ کو متوسط اور تین دفعہ کو ادنیٰ درجہ قرار دیا ہے (۵) علامہ حلبیؒ نے لکھا ہے کہ تین سے زیادہ جس تعداد میں چاہے پڑھے مگر طاق عدد میں، البتہ امام کو اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مقتدی کے لئے گراں خاطر نہ ہو جائے (۶)

رکوع کی حالت میں قرآن مجید کا پڑھنا مکروہ ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ (۷)

متفرق احکام

☆ اگر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو بہتر طریقہ یہ ہے کہ پیشانی کو گھٹنے کے مقابل تک خم کرے۔ (۸)

☆ خواتین کے لئے چوں کہ ستر زیادہ سے زیادہ مطلوب ہے اس لئے کسی قدر کم جھکے، انگلیاں کھول کر نہ رکھے، گھٹنوں کو بالکل سیدھا رکھنے کی بجائے کسی قدر خم رکھے اور بازوؤں کو پہلو سے الگ کر کے نہ رکھے۔ (۹)

☆ کوزہ پشت، جس کی پیٹھ اس قدر خم ہو کہ رکوع کی سی کیفیت محسوس ہوتی ہو، اس کے رکوع کے لئے یہ کافی ہے کہ سر کو تھوڑا اور جھکا دے اور ہاتھ گھٹنوں پر رکھ لے۔ (۱۰)

رکوع میں جاتے ہوئے تکبیر کہنی چاہئے، یہی معمول نبوی ﷺ تھا (۱۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ جھکتے ہوئے تکبیر کہتے تھے (۱۲) اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ جھکنے کے

---

(۱) ردالمحتار ۳۱۲/۱ (۲) کبیری ۲۷۷ ط: ہند (۳) ردالمحتار ۳۱۲/۱

(۴) ترمذی ۶۰/۱ باب ماجاء فی التسبیح فی والرکوع السجود (۵) کبیری ۸-۲۷۷

(۶) حوالۂ مذکور (۷) ترمذی ۶۱/۱ باب ماجاء فی النهی عن القراءۃ فی الرکوع

(۸) ردالمحتار ۳۰۰/۱ (۹) ھندیه ۷۴/۱ (۱۰) کبیری ۶-۲۷۵

(۱۱) ترمذی ۵۹/۱ باب فی التکبیر عندالرکوع (۱۲) ترمذی ۵۹/۱ باب منه

آغاز کے ساتھ ہی تکبیر شروع ہوجانی چاہئے اور رکوع کی کیفیت مکمل ہونے کے وقت تکبیر کی تکمیل ۔(۱)

رکوع سے اُٹھتے ہوئے امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' اور مقتدی ''ربنا ولک الحمد'' پڑھے گا، حضرت ابو ہریرہ ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : جب امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہے تو تم ''ربنا ولک الحمد'' کہو(۲) — البتہ تنہا نماز پڑھنے والا دونوں ہی پڑھ سکتا ہے۔ حضرت علی ﷜ کی روایت میں اس کا ذکر موجود ہے کہ آپ ﷺ رکوع سے اُٹھتے ہوئے یہ دونوں ہی کلمات پڑھا کرتے (۳) اس لئے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' رکوع سے اُٹھتے ہوئے اور ''ربنا لک الحمد'' کھڑا ہونے کے بعد پڑھا کرے۔(۴)

رماد (راکھ)

امام محمدؒ کے نزدیک جب کسی ناپاک چیز میں ایسا تغیر ہوجائے کہ اس کی حقیقت و ماہیت ہی تبدیل ہوکر رہ جائے تو اس کا حکم بدل جاتا ہے، اسی اُصول پر اگر فضلات اور نجاستیں جلادی جائیں اور وہ جل کر راکھ ہوجائیں تو اب پاک شمار کی جائیں گی، امام محمدؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔(۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تبدیلیٔ حقیقت کی وجہ سے احکام نہیں بدلتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کے نزدیک کسی ناپاک چیز کو جلایا جائے یہاں تک کہ وہ راکھ ہوجائے، تب بھی وہ ناپاک ہی رہے گی، پاک نہیں ہوگی۔ البتہ بعض شوافع اور امام احمدؒ کا ایک قول وہی ہے جو حنفیہ کا ہے۔(۶)

راکھ چوں کہ جنس زمین سے نہیں ہے، اس لئے اس سے تیمم درست نہیں ہوگا۔ فتاوی قاضی خاں اور خلاصۃ الفتاویٰ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔(۷)

رمی

حج کے تمام ہی افعال اصل میں حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کی یادگار اور تذکار ہے رمی جمرات ان ہی میں سے ایک ہے ، روایت ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسماعیل علیہ السلام کے قربانی کے لئے منیٰ کی طرف چلے تو دوران راہ شیطان حارج ہوا اور اس نے آپ کو اس عظیم الشان قربانی سے باز رکھنے کی کوشش کی ، مگر آپ نے استقامت کا ثبوت دیا اور سات سات کنکریاں ماریں ، اللہ تعالیٰ نے اس کے اثر سے شیطان کو دھنسا دیا۔(۸)

رمی جن مقامات پر کی جاتی ہے وہ جمرات کہلاتے ہیں آج کل اس جگہ پر ستون بنا دیئے گئے ہیں ، اصل میں یہ ستون جمرات نہیں ہیں بلکہ ان کے گرد و پیش کا حصہ اصل میں جمرات ہے جہاں کنکری گرنی چاہئے۔

رمی جمار کے سلسلہ میں کئی اہم بحثیں ہیں : رمی کے ایام و اوقات ، رمی کی کیفیت اور آداب ، رمی کی شرطیں اور خود رمی کا حکم

(۱) ھندیہ ۷۴/۱ (۲) ترمذی ۶۱/۱ باب منه آخر
(۳) ترمذی ۶۱/۱ باب مایقول اذا رفع رأسه من الرکوع (۴) ھندیہ ۷۴/۱
(۵) ھندیہ ۴۴/۱ (۶) دیکھئے : شرح مھذب ۵۷۹/۲ ، المغنی ۵۶/۱
(۷) دیکھئے : فتاوی تاتارخانیہ ۲۴۲/۱ (۸) صحیح ابن خزیمه

ایام واوقات

دس ، گیارہ اور بارہ تاریخوں میں رمی کرنی بالاجماع واجب ہے(۱) —— تیرہ کو بھی رمی کی جاسکتی ہے فقہاء حنفیہ نے رمی کے تین قسم کے اوقات بتائے ہیں ، وقت جواز ، وقت مسنون اور وقت مکروہ۔

دس ذی الحجہ کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلوع صبح صادق سے رمی کا وقت شروع ہوتا ہے اور گیارہ ذوالحجہ کی صبح صادق سے پہلے تک آج کی رمی کا وقت رہتا ہے، البتہ وقت مسنون طلوع آفتاب سے زوال آفتاب سے پہلے تک ہے(۲) ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں رمی مکروہ ہے، البتہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ کراہت اس وقت ہے جب کہ کوئی عذر نہ ہو، اگر عذر کی وجہ سے وقت مکروہ میں رمی کی جائے تو قباحت نہیں۔ (۳)

یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے(۴) —— شوافع اور حنابلہ کے نزدیک دس ذی الحجہ کی نصف شب ہی سے رمی کا وقت شروع ہوجاتا ہے، البتہ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ افضل وقت طلوع آفتاب سے زوال آفتاب تک ہے۔(۵)

رسول اللہ ﷺ نے آج صرف جمرۂ عقبہ پر رمی فرمائی تھی (۶) —جو مکہ کی جانب واقع ہے، اس لئے آج صرف جمرۂ عقبہ ہی پر رمی کی جائے گی اس پر تمام فقہاء متفق ہیں۔(۷)

۱۱ / ۱۲ / ذوالحجہ کی رمی

گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو آپ ﷺ نے زوال آفتاب کے بعد رمی فرمائی ہے، چنانچہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں ان تاریخوں میں زوال آفتاب سے پہلے رمی نہیں کی جاسکتی (۸) امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے، لیکن امام صاحبؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ زوال کے بعد رمی کرنا مستحب ہے، لیکن اگر زوال سے پہلے بھی رمی کرلے تو کافی ہوجائے گا(۹) حنفیہ کے یہاں گیارہ اور بارہ تاریخوں میں بھی رمی کا وقت آئندہ تاریخ کی صبح طلوع ہونے سے پہلے پہلے تک ہے (۱۰) دوسرے فقہاء کے نزدیک غروب آفتاب تک(۱۱) —— البتہ حنفیہ کے یہاں بھی افضل وقت زوال تا غروب ہے، اس سے پہلے اور اس کے بعد کے اوقات میں رمی مکروہ ہے، نیز جیسا کہ اُوپر مذکور ہوا، عذر کی بناء پر ان اوقات میں بھی رمی کرنے میں قباحت نہیں۔

ان تاریخوں میں تینوں جمرات پر رمی کرنی ہے، پہلے جمرۂ اولی پر، جو مسجد خیف کی سمت میں واقع ہے، پھر جمرۂ وسطیٰ پر اور آخر میں جمرۂ عقبہ پر جو مکہ کی جانب میں ہے۔(۱۲)

۱۳ / ذوالحجہ کی رمی

۱۳/ ذوالحجہ کو رمی کرنا واجب نہیں، لیکن کرلے تو بہتر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے :

من تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر

---

(۱) ودلیل وجوبه الاجماع وقول رسول الله وفعله ، بدائع الصنائع ۱۳۶/۲ (۲) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲
(۳) فتح القدير ۳ (۴) حاشية الصاوى على الشرح الصغير ۵۸/۲
(۵) المنهاج القويم لابن حجر هيثمى ۱۳۸ ، المغنى ۲۱۹/۳ (۶) مسلم ۴۱۹/۱-۴۱۸
(۷) كتاب الاجماع لابن منذر ۶۵ (۸) شرح مهذب ۲۸۳/۸ ، المغنى ۲۳۲/۳ (۹) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲ ردالمحتار ۱۸۵/۲
(۱۰) حوالۂ سابق (۱۱) المنهاج القويم ۱۳۹ (۱۲) درمختار على هامش الرد ۱۸۵/۲

فلااثم علیہ لمن اتقی . (البقرۃ : ۲۹)

تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آج رمی کا وقت طلوع صبح تا غروب آفتاب ہے، لہٰذا اگر زوال آفتاب سے پہلے رمی کرلے تو بھی کفایت کرجائے (۱) ——— دوسرے فقہاء کے نزدیک ۱۳؍ ذوالحجہ کو بھی زوال شمس کے بعد ہی رمی کی جاسکتی ہے۔ (۲)

اگر کوئی شخص ۱۳؍ کی صبح طلوع ہونے تک بھی منیٰ میں ٹھہر گیا اور حدود منیٰ سے باہر نہ نکل پایا تو اس پر تیرہ تاریخ کی رمی واجب ہوجائے گی، اس سے پہلے تک منیٰ سے نکل جائے تو تیرہ کی رمی واجب نہیں، البتہ ۱۲؍ ذوالحجہ کو غروب آفتاب کے بعد منیٰ سے نکلنا مکروہ ہے (۳) دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر بارہ کے غروب آفتاب تک منیٰ سے نہیں نکل سکا تو تیرہ کو منیٰ میں رُک کر رمی کرنا ضروری ہے (۴) ——— اصل میں امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تیرہ کو طلوع صبح سے پہلے تک منیٰ سے نکل جانا گویا تیرہ تاریخ سے پہلے منیٰ سے نکل جانا ہے، کیوں کہ ''نہار شرعی'' طلوع صبح سے شروع ہوتا ہے، دوسرے فقہاء کا خیال ہے کہ ۱۲؍ کو غروب آفتاب کے ساتھ ہی تیرھویں تاریخ شروع ہوگئی، کیوں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے غروب آفتاب سے تاریخ تبدیل ہوتی ہے اور تیرہ شروع ہونے کے بعد بغیر رمی کئے نکلنا درست نہیں۔

رمی کا مسنون طریقہ

رمی کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے وقت اس طرح کھڑا ہو کہ منیٰ دائیں جانب اور مکہ بائیں جانب پڑے، بطن وادی میں کھڑا ہو، اس مقام کی نشاندہی آج کل سائن بورڈ کے ذریعہ کردی گئی ہے، ہر کنکری مارتے ہوئے تکبیر کہے، اگر تکبیر کے ساتھ یا اس کے بدلہ تسبیح وتہلیل کہے، تب بھی جائز ہے (۵) حسنؒ بن زیاد سے اس موقع پر ''**اللہ اکبر رغما للشیطان وحزبہ**'' کہنا منقول ہے (۶) ——— حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ اور حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے یہ دُعا پڑھنی ثابت ہے:

اللھم اجعلہ حجا مبرورا وذنبا مغفورا وعملا مشکورا . (۷) البتہ ۱۰؍ تاریخ کو جمرۂ عقبی کی رمی کرنے کے بعد نہ وہاں پر رُکے اور نہ دُعا کرے (۸) ——— گیارہ اور بارہ تاریخ کو جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ پر رمی کرنے کے بعد حمد وثنا، تہلیل و تکبیر اور درود شریف پڑھتے ہوئے تھوڑی دیر توقف کرلے، اس توقف کی مقدار فقہاء نے بیس آیت سے لے کر سورۂ بقرہ کی مقدار تک مقرر کیا ہے، نیز ان دونوں جمرہ پر رمی کے بعد ہاتھ اُٹھا کر دُعا کرنا بھی مسنون ہے، البتہ قول مشہور کے مطابق ہاتھ اس طرح اُٹھائے کہ ہتھیلیوں کا رُخ قبلہ کی طرف ہو، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہتھیلیوں کا رُخ آسمان کی طرف ہونا چاہئے۔ (۹)

کنکری شہادت کی اُنگلی (**مسبحہ**) اور انگوٹھے کی مدد سے پکڑے اور بقیہ تین اُنگلیوں کو موڑ لے، پھر رمی کرلے، رمی کرنے والے کے درمیان اور جہاں کنکری گرے اس جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فصل ہونا چاہئے، نیچے سے رمی کرنا بہتر ہے،

---

(۱) درمختار و ردالمحتار ۱۸۵/۲　(۲) شرح مہذب ۲۸۲/۸　(۳) ردالمحتار ۱۸۵/۲
(۴) المغنی ۲۳۳/۳　(۵) خلاصۃ الفتاوی ۲۷۹/۱، ہندیہ ۲۳۱/۱　(۶) ردالمحتار ۱۸۰/۲
(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۰۰/۳　(۸) المغنی ۲۱۸/۳　(۹) درمختار و ردالمحتار ۱۸۵/۲

عذر کی بناء پر اُوپر سے بھی رمی کی جاسکتی ہے، عام طور پر لوگ ستون پر کنکری مارتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ستون کے چاروں طرف جو دیوار بنادی گئی ہے، اس کے اندر کنکری گرنی چاہئے، اگر اس سے پہلے گر جائے، یا کسی آدمی کے جسم پر لگ جائے اور اس کے اندر نہ پہنچ پائے، تو یہ کافی نہیں ہوگا (۱) — یہ بھی مسنون ہے کہ کنکری دائیں ہاتھ سے پھینکی جائے۔ (۲)

کچھ ضروری اور اہم احکام

رمی ضروری ہے کہ ہاتھ ہی سے کی جائے، اگر تیر وغیرہ سے کنکری پھینک دی تو یہ کافی نہیں، یا پھینکے بغیر کنکری مقام رمی میں رکھ دی جائے تو کافی نہیں (۳) یہ بھی ضروری ہے کہ سات کنکریاں الگ الگ ماری جائیں، اگر ایک ساتھ سات کنکریاں پھینکی جائیں تو وہ ایک ہی کنکری کے حکم میں ہیں (۴) — نابالغ بچے کی طرف سے اس کے ولی رمی کر سکتے ہیں، اسی طرح جو شخص بیمار ہونے کی وجہ سے رمی کے لائق نہ ہو، اس کی طرف سے بھی نیابۃً رمی کی جاسکتی ہے، عذر کی بناء پر تمام ہی فقہاء کے یہاں اس کی گنجائش ہے۔ (۵)

ہمارے زمانے میں ہجوم و ازدحام کو دیکھتے ہوئے بعض فقہاء نے کبرسنی اور حمل کی وجہ سے بھی رمی میں نیابت کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں :

وتجوز الانابة فی الرمی لمن عجز عن الرمی بنفسه لمرض او حبس او کبر سن او حمل المراة ، فیجوز للمریض بعلة لایرجی زوالها قبل انتهاء وقت الرمی وللمحبوس و کبیر السن والحامل ان یوکل عنه من یرمی عنه الجمرات کلها .(۶)

جو شخص بیماری، قید یا کبرسنی کی وجہ سے یا عورت حاملہ ہونے کی وجہ سے خود رمی کرنے سے عاجز ہو اس کے لئے رمی میں کسی اور کو نائب بنانا جائز ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ رمی کا وقت ختم ہونے سے پہلے اس سے صحت یاب ہونے کی توقع نہ ہو تو اس کے لئے نیز قیدی، سن رسیدہ بہت بوڑھے اور حاملہ خواتین کے لئے تمام ہی جمرات پر رمی کے سلسلہ میں نائب و وکیل بنانا جائز ہے۔

لیکن بوڑھے مرد اور خواتین اگر رات کے وقت رمی کرنے پر قادر ہوں، جب کہ ہجوم کافی چھٹ چکا ہوتا ہے تو ایسا کرنا واجب ہوگا۔

گیارہ اور بارہ تاریخ کو رمی کی جو ترتیب ہے کہ پہلے اولی، پھر وسطی پھر عقبہ کی رمی کی جائے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے، ایک قول امام ابوحنیفہؒ کا بھی اسی طرح منقول ہے، اس قول کے مطابق اگر خلاف ترتیب رمی کر لی تو اعادہ واجب ہوگا (۷) — فقہاء حنفیہ کے قول مشہور کے مطابق ترتیب

(۱) ہندیہ ۲۳۳/۱-۲۳۳ (۲) حوالۂ سابق (۳) ہندیہ ۲۳۳/۱ ، المغنی ۲۱۸/۲
(۴) ہندیہ ۲۳۳/۱ (۵) بدائع الصنائع ۱۳۷/۲ ، شرح مہذب ۲۸۳/۸
(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳ (۷) المغنی ۲۳۳/۳

صرف مسنون ہے، اگر خلاف ترتیب رمی کرلے تو اعادہ بہتر ہے، واجب نہیں۔(۱)

اگر رمی فوت ہو جائے؟

اگر کسی شخص نے کسی دن کی رمی نہیں کی، تو تیرہ ذی الحجہ تک اس کی قضا کرسکتا ہے اور تاخیر کی وجہ سے صدقہ یا دم واجب ہوگا، اگر اس دن کی مطلوبہ رمی یعنی دس ذی الحجہ کو سات اور دوسری تاریخوں میں اکیس کے نصف سے کم کنکریاں نہ مارسکا، تو ہر کنکری کے بدلہ نصف صاع یعنی ایک صدقۂ فطر کے مماثل صدقہ کرنا پڑے گا اور اگر اکثر کنکریاں رہ گئیں، یا ایک دن کی مکمل کنکری فوت ہوگئی تو ایک ''دم'' واجب ہوگا، اگر متواتر ہر سہ روز کی کنکریاں نہ ماری تو بھی ان سب کے بدلہ مجموعی طور پر ایک ہی دم واجب ہوگا۔(۲)

رھن

رھن کے اصل معنی حبس اور روک رکھنے کے ہیں، ارشاد ہے ''کل نفس بما کسبت رھینة'' (المدثر : ۳۸) یہاں رہن کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے —— فقہ کی اصطلاح میں کسی حق کی وجہ سے کسی شئی کو روک رکھنا جس کے ذریعہ اس حق کو وصول کرنا ممکن ہو ''رھن'' ہے۔ رہن کا ثبوت قرآن سے بھی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرھان مقبوضة . (البقرۃ : ۲۸۳)

اگر تم سفر میں ہو اور کوئی لکھنے والا نہ ملے تو کوئی چیز بطور رہن قبضہ میں دے دو۔

رہن حدیث سے بھی ثابت ہے، خود آپ ﷺ نے یہودی سے کھانا خریدا اور اپنی زرہ بطور رہن اس کے پاس رکھی (۳) —— چنانچہ اس پر تمام ہی فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے۔(۴)

ارکان

رہن کا رکن ''ایجاب اور قبول'' ہے، یعنی جس شخص پر دین باقی ہو وہ رہن کی پیش کش کرے اور دوسرا شخص قبول کرلے (۵) بعض فقہاء کا خیال ہے کہ رہن اپنی اصل اور روح کے اعتبار سے تبرع ہے لہٰذا اس میں ایجاب کافی ہے قبول ضروری نہیں (۶)

شرطیں

رہن کے درست ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں، وہ چار طرح کی ہیں : اول خود رہن سے متعلق، دوسرے رہن رکھنے والے اور اس شخص سے متعلق جس کے پاس رہن رکھا جائے، فقہاء کے یہاں رہن رکھنے والا ''راہن'' اور جس کا دین باقی ہو وہ ''مرتہن'' کہلاتا ہے، تیسرے وہ شرطیں جو خود رہن رکھی جانے والی چیز یعنی مال مرہون سے متعلق ہو اور چوتھے وہ دین جس کے مقابلہ میں رہن رکھا جاتا ہے، یعنی ''مرہون بہ'' سے متعلق شرطیں، انہی چار قسموں کی شرطوں کے ذیل میں رہن کے ضروری احکام آجاتے ہیں۔

---

(۱) ھندیہ ۲۳۳/۱ (۲) بدائع الصنائع ۱۳۸/۲-۱۳۹

(۳) بخاری ۳۳۱/۱ باب من رھن درعہ ، مسلم ۳۱/۲ البیوع (۴) ھدایۃ مع الفتح ۱۳۵/۱۰ ، المغنی ۲۱۵/۴

(۵) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶ (۶) دیکھئے : فتح القدیر ۱۳۶/۱۰

ایجاب وقبول کا صیغہ

خود رہن یعنی ایجاب وقبول کے صیغوں میں ضروری ہے کہ اس کو کسی شرط سے مشروط نہ کیا جائے اور نہ زمانۂ مستقبل میں رہن کا ایجاب وقبول ہو، **لایکون معلقاً بشرط و لا مضافاً الی وقت**(۱) —— شرط سے ایسی شرط مراد ہے جو معاملۂ رہن کے تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً یہ کہ مال مرہون کی قیمت سے صاحب دین کو اپنا دین وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، یا یہ کہ اتنی مدت تک ہی مال رہن صاحب دین کے پاس رہے گا، وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کی شرطوں سے رہن ہی باطل ہوجائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک شرط غیر معتبر ہوگی لیکن خود رہن درست ہوگا اور امام احمدؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں(۲) یہی رائے فقہائے مالکیہ کی بھی ہے۔(۳)

فریقین سے متعلق شرط

رہن کے معاملہ میں فریقین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ صاحب عقل ہو، چنانچہ پاگل اور کم عمر بچہ جسے ابھی عقل نہ آئی ہو، رہن کا معاملہ نہیں کرسکتا، البتہ بالغ ہونا ضروری نہیں، نابالغ مگر صاحب عقل رہن کا معاملہ کرسکتا ہے، بنیادی طور پر فقہاء نے اس معاملہ کو وہی درجہ دیا ہے جو خرید وفروخت کا ہے (۴) امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی طرف سے معاملۂ رہن صحیح نہیں(۵)

یہ ضروری نہیں کہ رہن کا معاملہ کرنے والے سفر کی حالت میں ہوں، قرآن مجید میں گو رہن کے ساتھ سفر کی قید مذکور ہے (البقرۃ : ۲۸۳) مگر اس کی حیثیت محض اتفاقی ہے اس لئے کہ خود آپ ﷺ سے مدینہ میں یہودی سے رہن رکھنا ثابت ہے۔(۶)

مال رہن سے متعلق شرط

جس مال کو رہن کے طور پر رکھا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کی خرید وفروخت درست ہے۔ حنفیہ کے یہاں مال مرہون کے سلسلہ میں یہ بنیادی اُصول ہے ''**مایجوز بیعه یجوز رهنه وما لایجوز بیعه لایجوز رهنه**''(۷) چنانچہ ایسی چیزیں جو موجود نہ ہوں یا جن کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو ان کو رہن رکھنا درست نہیں، مثلاً یہ کہ ''اس سال ہونے والی کھجور کی پیداوار کو رہن رکھتا ہوں'' صحیح نہیں۔ اسی طرح ایسی چیزیں جن کو شریعت مال تسلیم نہیں کرتی، جیسے مردار اور خون وغیرہ، ان کو بھی رہن نہیں رکھ سکتے، معاملہ کے دونوں فریق مسلمان ہوں تو شراب اور خنزیر کا بھی یہی حکم ہے۔(۸)

البتہ یہ ضروری نہیں کہ مال مرہون راہن کی ملکیت بھی ہو، بحیثیت ولی اپنے بچہ کا مال بھی رہن رکھ سکتا ہے، عاریت پر لی ہوئی چیز بھی رہن رکھی جاسکتی ہے، البتہ جس سے وہ چیز لی ہے اس پر واضح کردے کہ وہ اس سامان کو رہن رکھے گا۔(۹)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ مال مرہون منقسم اور دوسروں کی ملکیت سے فارغ اور علاحدہ وممتاز ہو(۱۰) —— یعنی مشترک نہ ہو، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''مشاع'' کہا جاتا

(۱) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶ (۲) المغنی ۲۴۹/۴ (۳) بدایۃ المجتہد ۲۷۱/۲
(۴) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶ (۵) شرح المہذب ۱۷۹/۱۳ (۶) دیکھئے : نصب الرأیۃ ۳۱۹/۴ کتاب الرهن
(۷) هندیه ۴۳۵/۵ (۸) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶ (۹) بدائع الصنائع ۱۳۵/۶-۱۳۶
(۱۰) ردالمحتار ۳۱۵/۵-۳۱۶

ہے۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی مشاع چیز کو بھی رہن رکھنا درست ہوگا، گو وہ قابل تقسیم ہو۔(۱)

دین مرہون سے متعلق شرطیں

رہن دراصل وثوق واعتماد کا ایک ذریعہ ہے، جس کا مقصود یہ ہے کہ دوسرے شخص کے یہاں اس کا جو دین باقی ہے وہ ڈوبنے نہ پائے اور اگر مدیون نادہند ہونے کا ثبوت دے تو مال مرہون کو فروخت کرکے اس کے ذریعہ پورا دین وصول کرلیا جائے — اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے اس چیز کے لئے جس کے بدلے رہن کا معاملہ ہوا ہو، کچھ شرطیں لگائی ہیں :

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مضمون ہو، یعنی اس کا مثل یا اس کی قیمت ادا کرنی واجب ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ راہن کے ذمہ یا تو دین باقی ہوگا جیسے قرض، سامان کی قیمت، مہر، سامان مغصوبہ کی قیمت وغیرہ، تو دین جس قسم کا بھی ہو، اس پر رہن رکھا جاسکتا ہے، یا جو چیز باقی ہے، وہ ''عین'' کے قبیل سے ہوگی، جیسے امین کے پاس سامان امانت، عاریت لینے والے کے پاس سامان عاریت، کرایہ پر دیا ہوا سامان، مضاربت اور شرکت کا مال وغیرہ۔ یہ عین تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، جیسے امانتیں جو امین کے قبضہ میں ہوں، دوسرے وہ جن کے ضائع ہونے کی وجہ سے اصل میں تو ضمان واجب نہ ہو، لیکن وہ قابل ضمانت صورت سے مماثلت رکھتی ہو، جیسے فروخت کیا ہوا سامان جو ابھی بیچنے والے کے ہی قبضہ میں ہو، تیسرے جس کا ضمان واجب ہو، جیسے مال مغصوب، مہر یا بدل خلع کے طور بدلہ والا سامان وغیرہ، رہن اس تیسری قسم کے عین کے بدلہ رکھا جاسکتا ہے۔(۲)

غرض رہن ایسے حق کو حاصل کرنے کے لئے رکھا جاسکتا ہے، جو بہرطور واجب ہوتا ہو اور قابل ضمان ہو — اس سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ اگر ابھی دین باقی نہ ہو، لیکن قرض کا وعدہ کیا جائے تو کیا قرض دینے سے پہلے مستقبل کے قرض دہندہ کے پاس کسی سامان کا رہن رکھنا جائز ہوگا؟ حالاں کہ ابھی دین کا وجود نہیں ہے، قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو۔ لیکن لوگوں کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے فقہاء حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے (۳) یہی رائے فقہاء مالکیہ کی بھی ہے (۴) دوسرے فقہاء ''دین'' سے پہلے رہن کا معاملہ کرنے کو جائز نہیں کہتے۔(۵)

جس حق کے مقابلہ میں رہن رکھا جائے اس کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ مال مرہون سے اس کو وصول کیا جانا ممکن ہو، ایسے حقوق جن کی وصولی مال مرہون سے ممکن نہ ہو، ان میں رہن کا معاملہ درست نہیں، جیسے : جان یا کسی عضو کا قصاص، حق شفعہ، یہ ایسے حقوق ہیں کہ اگر ان کی طمانینت کے لئے قصاص اور شفعہ کا حق دار دوسرے فریق سے کوئی مال بطور رہن رکھوا لے تب بھی وہ اس مال سے قصاص یا شفعہ کا حق حاصل نہیں کرسکتا۔ (۶) —— اسی حکم میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ مغنیہ کی اُجرت کو مال مرہون بنایا جائے۔(۷)

(۱) شرح المهذب ۲۰۳/۱۳ ، المغنی ۲۱۹/۴ (۲) دیکھئے : بدائع الصنائع ۱۳۲/۶ ، ردالمحتار ۳۱۸/۵
(۳) درمختار علی هامش الرد ۳۱۸/۵ (۴) الشرح الصغیر ۳۲۳/۳ (۵) دیکھئے : الفقه الاسلامی وادلته ۱۹۸/۵
(۶) بدائع الصنائع ۴۴/۴ (۷) درمختار ۳۱۷/۵

رہن قبضہ سے لازم ہوگا؟

رہن کے لازم ہونے کے لئے مال مرہون پر قبضہ ضروری ہے، القبض شرط اللزوم (۱) اگر غیر منقول اشیاء ہو، تب تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ موانع قبضہ کا ہٹا دینا بجائے خود قبضہ متصور ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک اتنی ہی سی بات قبضہ کے لئے کافی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقول اشیاء جب تک مقام قبضہ سے منتقل نہ کی جائیں، قبضہ متحقق نہیں ہوگا، فتویٰ پہلے قول پر ہے۔ (۲)

رہن پر قبضہ کے درست ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ راہن کی اجازت سے ہو، چاہے صراحۃً قبضہ کی اجازت دے دے یا دلالۃً، جیسے: راہن کے سامنے ہی مرتہن مال مرہون پر قبضہ کرلے اور راہن خموشی اختیار کرلے (۳) — یہ بھی شرط ہے کہ مال مرہون پر مسلسل مرتہن کا قبضہ قائم رہے، اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کے حوالہ کردیا تو اب رہن کا معاملہ ختم ہوگیا اور وہ راہن کو مال مرہون کی واپسی پر مجبور نہیں کرسکتا۔ (۴)

مال مرہون پر یا تو مرتہن خود قبضہ کرے گا یا نیابۃً اس کی طرف سے دوسرا شخص بھی قبضہ کرسکتا ہے، جیسے: باپ یا وصی نابالغ بچے کی طرف سے یا مرتہن کا وکیل (۵) — یہ بات بھی درست ہے کہ راہن یا مرتہن دونوں باہمی رضامندی سے کسی تیسرے معتمد (عدل) شخص کو متعین کریں کہ اس کے پاس مال مرہون رکھا جائے، ایسی صورت میں مال مرہون اسی شخص کے پاس رہے گا، نہ راہن کو اس سے لینے کا حق ہوگا اور نہ مرتہن کو، اگر مال ضائع ہوگیا تو مرتہن کے زیر قبضہ ضائع شدہ سمجھا جائے گا، اگر راہن نے دین کی مدت پوری ہونے پر مال مرہون بیچ کر قیمت ادا کرنے کی اجازت دی ہو اور رہن کا معاملہ ہونے کے وقت وکیل اس کا اہل بھی ہو تو مدت پوری ہونے پر وہ تیسرا شخص سامان بیچ کر مرتہن کا حق ادا کرسکتا ہے۔ (۶)

رہن کے احکام

رہن کا معاملہ ہوجائے اور مال مرہون پر مرتہن قبضہ کرلے اس کے نتیجہ میں جو احکام وآثار مرتب ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) مرتہن کو حق ہوجاتا ہے کہ وہ دین کی مدت مقررہ کے پورا ہونے یا دین کے وصول ہونے تک مال مرہون پر قبضہ قائم رکھے۔ (۷)

(۲) مرتہن کو یہ حق ہوتا ہے کہ مقررہ مدت کی تکمیل پر وہ اس کے ذریعہ اپنا حق وصول کرلے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدت مکمل ہونے پر مرتہن راہن سے دین کا مطالبہ کرے گا، ادا نہ کرے اور معاملہ طے کرتے وقت راہن نے اس کو مال مرہون کے بیچنے کا اختیار دے دیا تھا تو خود اس کو فروخت کرکے حق وصول کرے گا ورنہ قاضی سے رجوع کرے گا اور قاضی اسے مجبور کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ راہن کو قید کرلے گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام

(۱) شامی ۳۰۸/۵

(۲) والتخلية بين الرهن والمرتهن قبض منه على الظاهر اى ظاهر الرواية وهو الاصح (درمختار و ردالمحتار ۳۰۹/۵)

(۳) بدائع الصنائع ۱۳۸/۶ (۴) دیکھئے: بدائع الصنائع ۱۴۲/۶ (۵) بدائع الصنائع ۱۳۱/۶

(۶) درمختار علی هامش الرد ۳۲۲/۵ (۷) بدائع الصنائع ۱۴۵/۶

محمدؒ کے نزدیک خود ہی فروخت کردے گا۔(۱)

(۳) مرتہن پر واجب ہوگا کہ دین ادا ہونے کے بعد راہن کو مال مرہون واپس کردے۔

(۴) مال مرہون کی حفاظت مرتہن کے ذمہ ہوگی، چنانچہ حفاظت سے متعلق اخراجات مرتہن کو ادا کرنے ہوں گے۔(۲)

(۵) وہ چیزیں جو مال مرہون کے بقا سے متعلق ہیں، جیسے: جانور کا چارا، باغ کی سیرابی، اگر مال مرہون کی سکونت کے لئے جگہ مطلوب ہو تو اس کا کرایہ، ان سب کی ذمہ داری راہن پر ہوگی۔(۳)

(۶) مال مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے، لیکن مرتہن کی اجازت کے بغیر وہ اس سے استفادہ نہیں کرسکتا، سواری ہے تو اس پر سوار نہیں ہوسکتا، مکان ہے تو اس میں رہائش نہیں کرسکتا، کپڑے ہیں تو اس کو پہن نہیں سکتا۔(۴)

(۷) اسی طرح خود مرتہن کے لئے بھی جائز نہیں کہ وہ مال مرہون سے فائدہ اٹھائے، چنانچہ علامہ کاسانیؒ کا بیان ہے:

وکذا ليس للمرتهن ان ينتفع بالمرهون حتى لو كان الرهن عبداليس له ان يستخدمه وان كان دابة ليس له ان يركبها وان كان ثوباليس له ان يلبسه وان كان داراً ليس له ان يسكنها وان كان مصحفا ليس له ان يقرأ فيه لان عقدالرهن يفيد ملك الحبس لاملك الانتفاع فان انتفع به فهلك في حال الاستعمال يضمن كل قيمته لانه صار غاصبا. (۵)

مرتہن کے لئے مال مرہون سے نفع اُٹھانا جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر غلام رہن رکھا گیا ہو تو مرتہن کے لئے اس سے خدمت لینا جائز نہیں، اسی طرح رہن کے جانور پر سواری، رہن کا کپڑا پہننا، رہن کے مکان میں رہنا اور رہن کے قرآن میں پڑھنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ رہن سے صرف مال مرہون کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے، نفع اُٹھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اگر مرتہن نے اس سے نفع اُٹھایا اور بحالت استعمال مال مرہون ضائع ہوگیا تو وہ پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیوں کہ اب اس کی حیثیت اس مال کے غاصب کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر راہن نے خود مرتہن کو اجازت دے دی کہ وہ مال مرہون سے استفادہ کرسکتا ہے تو ایسی صورت میں مرتہن کے لئے اس سے نفع اُٹھانا جائز ہوگا یا نہیں؟ —— حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں تین طرح کے اقوال موجود ہیں، ایک جائز ہونے کا، دوسرے مطلقاً ناجائز ہونے کا، کیوں کہ یہ دین پر نفع حاصل کرنا ہے جو سود ہے، تیسرے یہ کہ اگر معاملہ کے وقت نفع کی شرط لگادی گئی تھی تب تو ناجائز ہے اور اگر شرط نہ لگائی ہو تو

(۱) حوالۂ سابق ۱۴۸/۲　(۲) هنديه ۴۵۵/۵　(۳) حوالۂ سابق
(۴) بدائع الصنائع ۱۴۶/۶　(۵) بدائع الصنائع ۱۴۶/۶

جائز ہے، اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور محسوس یہی ہوتا ہے کہ وہ اس کو مطلق ناجائز سمجھتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس سلسلہ میں اپنی بحث کو اس فقرہ پر ختم کیا ہے :

والغالب من احوال الناس انهم انما يريدون عند الدفع الانتفاع ولولاه لما اعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط ، لان المعروف كالمشروط وهو مما يعين المنع والله تعالىٰ اعلم . (۱)

عام طور پر لوگ قرض دے کر نفع اٹھانے کی نیت رکھتے ہیں، اگر یہ نیت نہ ہو تو وہ درہم ہی نہ دیں، لہٰذا یہ نفع بدرجۂ شرط کے ہے، کیوں کہ جو چیز معروف و مروج ہو وہ مشروط کے حکم میں ہوتی ہے اور یہ وہ پہلو ہے جو اجازت کے باوجود مال رہن سے انتفاع کے ناجائز ہونے کو متعین کر دیتا ہے۔

واللہ اعلم

حقیقت یہ ہے کہ مال مرہون سے مرتہن کو استفادہ کی اجازت دی جائے تو اس سے سود کا دروازہ کھل جانے کا قوی اندیشہ ہے، اس لئے آج کل مکان اور زمین رہن رکھ کر مرتہن کو جس طور اس میں رہائش اور زراعت کی اجازت دی جاتی ہے، وہ جائز نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اگر جانور کو رہن کے طور پر رکھا جائے تو اس بات کی گنجائش ہے کہ مرتہن اس پر سواری کرے یا اس کا دودھ استعمال کرے اور اس کے عوض اس کے چارہ کی ذمہ داری قبول کرے، وہ اس سلسلہ میں بعض روایات سے استدلال کرتے ہیں (۲) — لیکن جن اشیاء کے بقا کے لئے اخراجات کی ضرورت نہ ہو، جیسے : مکان اور دوسرے سامان، ان سے مرتہن کے لئے نفع اُٹھانا ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ (۳)

(۸) مال مرہون میں راہن کو تصرف کا حق حاصل نہیں، لیکن اگر وہ اس میں تصرف کر ہی دے، تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ جو تصرفات فسخ کئے جا سکتے ہوں، جیسے : مال مرہون کی فروخت، اجارہ، ہبہ، صدقہ، اقرار وغیرہ وہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہیں گے، اگر مرتہن نے اجازت دے دی تو نافذ ہوں گے اور مال مرہون کی جگہ اس کی قیمت مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی (۴) — اسی طرح مرتہن بھی کوئی تصرف مال مرہون پر کرے تو راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ (۵)

(۹) اگر مال مرہون مرتہن کے پاس ضائع ہو جائے اور اس میں اس کی تعدی اور کوتاہی کو کوئی دخل نہ ہو تو فقہاء حنفیہ کے نزدیک مال مرہون اور دین واجب الاداء میں جس کی قیمت کم ہو، مرتہن اس کا ذمہ دار ہوگا، مثلاً : دین ایک ہزار روپے تھا اور مال مرہون کی قیمت بارہ سو روپے تھی تو سمجھا

(۱) ردالمحتار ۳۱۱/۵

(۲) عن ابی هريرة رفعا : الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا ولبن الدريشرب بنفقته اذا كان مرهونا (صحيح بخاری) حدیث نمبر ۲۵۱۲ ، باب الرهن مركوب ومحلوب

(۳) المغنی ۵۱/۴-۲۵۰ (۴) ردالمحتار ۳۲۷/۵ ، هنديه ۴۶۲/۵ (۵) هنديه ۴۶۷/۵ ، بدائع ۱۴۶/۶

جائے گا کہ دین ادا ہوگیا، دوسو روپے کی ذمہ داری مرتہن پر نہ ہوگی(۱) —— دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس کی تعدی کے بغیر مال مرہون ضائع ہوا ہے تو مطلقاً مرتہن پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔(۲)

اگر مال مرہون کے ضائع ہونے میں مرتہن کی تعدی کو دخل ہو تو اس کا مثل اور اگر وہ مثلی چیز نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔(۳)

(۱۰) مال مرہون میں ہونے والا ایسا اضافہ جو خود اسی سے پیدا ہوا ہو، رہن ہی میں شمار ہوگا اور اس سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا اور ایسا اضافہ جو خارجی طور پر حاصل ہوا ہو، جیسے اُجرت و کرایہ یا زراعتی پیداوار، یہ خالص راہن کا حق ہوگا اور اس سے رہن کے احکام متعلق نہ ہوں گے۔(۴)

فاسد رہن اور اس کا حکم

(۱۱) رہن کے صحیح ہونے سے متعلق جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو رہن فاسد ہوجاتا ہے اور ایسی صورت میں مرتہن پر واجب ہے کہ وہ اسے راہن کو واپس کردے، اگر اس نے واپس نہیں کیا اور راہن کے مطالبہ کے باوجود اسے نہیں دیا، اور مال مرہون ضائع ہوگیا تو اس کو اس کا مثل یا اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی۔(۵)

راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف

رہن کے سلسلہ میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اس کی چند صورتیں ہیں :

(۱) راہن کے ذمہ ادا شدنی دین کے بارے میں اختلاف ہوجائے ایسی صورت میں اگر گواہان وثبوت موجود نہ ہو تو راہن کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۲) اگر مال مرہون کے تلف ہوجانے کے سلسلہ میں اختلاف ہو، مرتہن کہتا ہو کہ مال مرہون تلف ہوگیا اور راہن انکار کرتا ہو تو مرتہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۳) اگر مال مرہون پر قبضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہو، مرتہن کہتا ہو کہ قبضہ کے ذریعہ رہن پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا اور راہن انکار کرتا ہو، تو قسم کے ساتھ راہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۴) اگر خود مال مرہون کے بارے میں اختلاف ہو، مرتہن جس مال کو مال مرہون کے طور پر پیش کرتا ہو، راہن کو اس سے انکار ہو تو ایسی صورت میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی۔

(۵) اگر تلف شدہ مال مرہون کی قیمت کے متعلق اختلاف پیدا ہوجائے تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا۔(۶)

ریق (تھوک)

''ریق'' لعاب دھن کا نام ہے، جن حیوانات کا گوشت

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۰/۶　(۲) بدایۃ المجتهد ۲۸۳/۲　(۳) بدائع الصنائع ۱۶۳/۶

(۴) بدائع الصنائع ۱۵۳/۶　(۵) بدائع الصنائع ۱۴۳/۶ ، غیاثیہ ۱۷۲

(۶) بدائع الصنائع ۱۷۴/۶-۱۷۵ اور هندیه ۴۶۹/۵-۴۷۳ میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، یہ منتخب احکام بھی وہیں سے لئے گئے ہیں۔

پاک ہے ان کا لعاب بھی پاک ہے اور جن کا لعاب پاک ہے ان کا جھوٹا بھی پاک ہے، اسی لئے جھوٹے کے پاکی، ناپاکی اور کراہت سے اس کے لعاب کا حکم بھی معلوم ہوسکتا ہے، آدمی کا لعاب بنیادی طور پر پاک ہے، اسی لئے انسان مسلمان ہو یا کافر، اس کے جھوٹے کو پاک مانا گیا ہے، البتہ فقہاء نے اس پر بحث کی ہے کہ سوئے ہوئے شخص کے منہ سے جولعاب نکلتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟ عبدالرشید طاہر بخاریؒ نے مطلق پاک لکھا ہے: **ماء فم النائم الذی یسیل عن فمه طاهر هو الصحیح** (۱) —— علامہ حلبیؒ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے، مگر بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ اگر معدہ کی طرف سے آیا ہو جس کا اندازہ بواور رنگ سے ہوگا تو ناپاک ہے ورنہ پاک (۲) —— اس طرح اب حکم یہ ہوا کہ دماغ کی طرف سے آنے والا لعاب پاک ہے اور معدہ کی طرف سے آنے والا ناپاک، اگر لعاب میں بدبواور زردی ہوتو معدہ کی طرف سے سمجھنا چاہئے ورنہ سر کی طرف سے۔ واللہ اعلم



(۱) خلاصۃ الفتاوی ۱/۴۵ (۲) کبیری ۱۴۳